

GNOSTYCZNE ŚWIATY
Brunona Schulza

Artur Jocz



GNOSTYCZNE ŚWIATY
Brunona Schulza



Poznań 2016

KOMITET NAUKOWY
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
prof. dr hab. Jerzy Smulski

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

FOTOGRAFIE NA OKŁADCE I WEWNĄTRZ KSIĄŻKI
Zuzanna Kaźmierczak
zuzannakaz.art@gmail.com

REDAKCJA, KOREKTA I ŁAMANIE
Michał Staniszevski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2016
© Copyright by Artur Jocz 2016

Publikacja finansowana z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

ISBN 978-83-64902-29-1

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK
Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

Reni

SPIS TREŚCI

ZAMIAST WSTĘPU, czyli o gnostycznej alternatywie
wobec metafizycznego optymizmu || 11

ROZDZIAŁ I

Literatura jako gnoza || 27

1. Schulzowska literatura, czyli pomiędzy dziecięcym mitologizowaniem a metafizycznymi poszukiwaniami || 27
2. *Mityzacja rzeczywistości*, czyli o metafizycznych potencjach literatury || 36
3. Gnostyczne meandry *Wiosny* || 41
 - 3.1. *Wiosna*, czyli literatura pomiędzy mistyką i gnozą || 41
 - 3.2. Gnoza o „drugiej stronie rzeczy” || 50
 - 3.3. Wiosenna gnoza o istocie świata i Absolutu || 60

ROZDZIAŁ II

Schulzowska gnoza o znanych i „nieznanych” przejawach materialnego życia || 67

1. Samorzutne przejawy aktywności materii bez formy || 67
2. Geneza bytów substancjalnych || 75
3. Życie sukienne || 77
4. Życie roślinne || 80
5. *Quasi-roślinne* przejawy życia || 85

ROZDZIAŁ III

Materia jako źródło i narzędzie cierpienia || 107

1. Cierpienie jako immanentna cecha świata materialnego || 107
2. Cierpienie jako efekt „demiurgicznych manipulacji” || 119
 - 2.1. Materia, czyli Jakub jako wielki manipulator || 119
 - 2.2. Czas, czyli Jakub poddany manipulacji || 143

ROZDZIAŁ IV

Materia jako źródło i narzędzie przyjemności || 155

1. Bycie ciałem obok ciała, czyli o potencjalnym charakterze zmysłowego spełnienia, nasycenia || 155
2. Bycie ciałem i obcowanie z ciałem, czyli o fenomenie aktualizacji zmysłowych pragnień || 173

BIBLIOGRAFIA || 187

NOTA BIBLIOGRAFICZNA || 193



Zamiast wstępu, czyli o gnostycznej alternatywie wobec metafizycznego optymizmu

Pisząc o konstytuującym kulturę europejską pragnieniu metafizyki, nie sposób pominąć filozofowania Arystotelesa (384-322). To właśnie Stagiryta dzięki swojemu naukowemu autorytetowi ostatecznie wpisał metafizyczne dociekania w naturę filozofii. Jednakże jego najważniejszym filozoficznym osiągnięciem wydaje się być zbudowanie intelektualnie stabilnych fundamentów, które jednoznacznie umocniły w kolejnych pokoleniach myślicieli przekonanie, że otaczający świat jest rzeczywistością uporządkowaną. Naturalnie Stagiryta wykorzystał wcześniejsze dociekania na temat świata – kosmosu, które prowadził Heraklit (VI/V wiek)¹, oraz teorię idei Platona (427-347). Już w rozważaniach tego wielkiego Ateńczyka można przecież dostrzec bardzo silne przekonanie o stabilnym charakterze procesu przekształceń bytów, czyli ich powstawaniu i ginięciu. Pisząc osobne dzieło poświęcone temu zjawisku, Arystoteles w następujący sposób omawia jego nauczanie:

On bowiem ganiąc innych, że nic o tym nie powiedzieli, zakłada, że jedne byty są postaciami istotowymi, inne natomiast uczestniczą w postaciach istotowych, i że się mówi, iż każdy byt istnieje zgodnie z postacią istotową, powstaje dzięki uczestnictwu w niej i niszczy przez jej utratę [...]².

Stagiryta zauważył więc, że Platon, przeciwstawiając się wszelkim możliwym tendencjom do chaotycznego postrzegania zmian zacho-

¹ Na ten temat zob. np.: L. Kołakowski, *O Heraklicie*, „Tygodnik Powszechny” nr 7 z 15 lutego 2004 r., s. 17; A. Jocz, *Kłęska logosu. Rozważania o racjonalnej bezradności kultury XX wieku wobec fenomenu zła*, w: S. Wysłouch, B. Kaniewska, M. Brzostowicz-Klajn (red.), *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, Poznań 2003, ss. 44-46.

² Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu (De generatione et corruptione)* II, 335b, tłum. L. Regner, Warszawa 1981, s. 74.

dzących w świecie fizycznym, powiązał proces przemiany bytów z ich uczestnictwem w ideach. Jeżeli zatem byty istotowe stanowią ontologiczną podstawę rzeczywistości, to powstawanie i giniecie uczestniczących w nich bytów zmysłowych nie może mieć charakteru przypadkowego, ponieważ to właśnie idee stabilizują ów proces. Dlatego przebiega on według racjonalnie poznawalnych reguł, które opisują również funkcjonowanie rzeczywistości idealnej.

Arystoteles nie poprzestał tylko na omawianiu przywołanych prze-myśleń Platona, ale podjął trud ich dalszego rozwinięcia i doprecyzowania. Stała się przede wszystkim dookreślić fenomen przekształcania jednych bytów w drugie, czyli zmierzał do opisanego procesu, w którym określony byt ginie i prowadzi to bezpośrednio do uformowania z materii pierwszej bytu kolejnego i tak dalej. Oczywiście sygnalizowane zagadnienie było już na przestrzeni wieków wielokrotnie podejmowane/interpretowane przez licznych filozofów i nie jest celem niniejszej książki powielanie/referowanie ich dociekań. Jednakże dla potrzeb rozważań prowadzonych w dalszych jej rozdziałach warto uwypuklić jeden z aspektów tego zjawiska. Jego istotę przybliży kolejny fragment dzieła *O powstawaniu i ginięciu*:

Udziałem bowiem tworzywa jest bierność i uleganie zmianom, natomiast poruszanie i działanie jest udziałem innej siły. Jest rzeczą oczywistą, że to się odnosi i do tego, co powstaje dzięki przemyślności, i do tego, co powstaje dzięki przyrodzie. Ani bowiem nie sama woda wytwarza z siebie zwierzę, [lecz przyroda], ani nie [samo] drewno [wytwarza z siebie] łóżko, lecz rzemiosło³.

Czytelnik tego ustępu tekstu styka się więc najpierw z konstatacją o podatności materii pierwszej na osadzającą się w niej formę. Materia nie stawia jej nigdy żadnego oporu. Nie znaczy to jednak, że ulega ona przypadkowemu formowaniu. Arystotelesowi chodzi naturalnie o teleologiczny charakter przyjmowania kolejnych form przez poszczególne byty. A zatem nawet absolutnie niezwykle „przemyślność” rzemieślnika nie spowoduje, że przywołane przez Stagirytę łóżko przybierze jeszcze kiedykolwiek pierwotną formę drewna. Dzieje się tak dlatego, że tego

³ Ibidem, s. 75.

rodzaju przeformowanie miałoby czysto destrukcyjny, czyli pozbawiony celu charakter. Filozof jest więc przekonany, że zmiany w otaczającym człowieka świecie mają charakter uporządkowany i przebiegają w ściśle określonym kierunku. Nie jest zatem możliwe odwrócenie kolejności przekształceń bytów, które konstytuują rzeczywistość. Jednakże do prawidłowego przebiegu procesu powstawania i ginięcia nie wystarczą jedynie przyczyny materialna, formalna i celowa. Z tego właśnie powodu Arystoteles wiele uwagi poświęca znaczeniu teleologicznie działającej przyczyny sprawczej. Jej brak powoduje, że woda samoistnie nie uformuje się w zwierzę, a drewno nie przekształci w łóżko. Jednocześnie Stagiryta podkreśla, że tych ontologicznie ułożonych podstaw procesu przekształceń bytów nie można w żaden sposób unieważnić. „Z natury rzeczy bowiem jest tak, że to samo i w tych samych okolicznościach sprawia to samo”⁴. Przywołane słowa wydają się dowodzić niezachwianej pewności filozofa, że zwierzę nigdy nie może przyjąć formy łóżka i odwrotnie. W interpretacji Arystotelesa zmiany zachodzące w świecie zmysłowym (powstawanie i ginięcie bytów) nie stanowią tym samym żadnego niebezpieczeństwa dla ludzkiej egzystencji. Są po prostu racjonalnie pojmowalne i przewidywalne. Człowiek powinien tylko pogodzić się z nieuchronnym przemijaniem i nietrwałością własnego bytowania. Jest to oczywiście bardzo trudne, ponieważ ludzie w instynktowny sposób nie chcą zaakceptować skończonego charakteru własnej egzystencji. Dlatego swoisty apel do ludzkiego rozumu można przeczytać w poniższym fragmencie przywoływanego już tekstu Arystotelesa:

Zawsze zaś, jako się rzekło, powstawanie i niszczenie jest nieustanne i z przyczyny, o której była mowa, nie ustaje nigdy. To zaś wynika ze słusznych założeń. Ponieważ bowiem, jak sądzimy, przyroda zmierza zawsze do tego, co jest lepsze, lepsze zaś jest być niż nie być [...]”⁵.

A zatem jednostkowe istnienie określonego bytu (np. człowieka) jest zawsze jednorazowe. Natomiast proces powstawania i ginięcia indywidualnych bytów w obrębie danego gatunku nigdy nie ustaje. Jed-

⁴ Ibidem (336a), s. 76.

⁵ Ibidem (336b), s. 78.

nakże najistotniejsze przesłanie wynikające z cytowanych przemysłów sprowadza się do bezwarunkowego dowartościowania każdego rodzaju egzystencji bytów. Jednostkowe istnienie posiada więc nieograniczoną przewagę nad nieistnieniem. Równocześnie Arystoteles sugeruje, że to swoiste predestynowanie świata zmysłowego do bytowania można bezkonfliktowo uzgodnić z ogólnym rytmem powstawania i ginięcia bytów. Powstawanie i ginięcie indywidualnych bytów staje się wówczas manifestacją teleologicznie uporządkowanej rzeczywistości fizycznej. Z kolei sygnalizowane wcześniej ustabilizowane przyjmowanie nowych form przez byty jest również koniecznym elementem tego procesu. A zatem Stagiryta jednoznacznie przeciwstawia się wszelkim możliwym tendencjom do postrzegania świata jako chaosu zdarzeń. W ten sposób filozof wzmacnia również swoim naukowym autorytetem głoszone już przez Heraklita przekonanie o niepodważalnej wartości świata materialnego, który ze swojej istoty jest kosmosem. Przeciwstawia się równocześnie deprecjonującej rzeczywistość zmysłową postawie Platona.

O filozoficznej doniosłości przywołanej problematyki świadczy także i to, że była ona wielokrotnie podejmowana w historii myśli europejskiej. W swoisty sposób łączyła często myślicieli, których zainteresowania i filozoficzne fascynacje były zupełnie odmienne. Dobrą ilustracją tego typu praktyki wydają się być rozważania św. Augustyna (354-430) i Witolda Gombrowicza (1904-1969). Dzieli ich nie tylko przepaść czasu, ale również intelektualne temperamenty i styl uprawiania filozoficznej refleksji. Najciekawsze jest jednak to, że dociekania wczesnochrześcijańskiego filozofa znakomicie wchodzą w dialog z literackimi wizjami polskiego pisarza. Dzieje się tak dlatego, że europejska tradycja metafizyczna od wieków zmaga się z tymi samymi problemami. Chcąc zobrazować powyższe sugestie, warto zwrócić szczególną uwagę na następujący fragment *Wyznać*:

To, co bezkształtne, pojmowałem nie jako coś, czemu brak wszelkiego kształtu, lecz jako coś mającego kształt tak niezwykle i potworny, że gdyby się ukazał, zmysły nasze by się wzdrygnęły, a słabość nasza skuliłaby się z trwogi. To, co sobie w taki sposób wyobrażałem, nie było naprawdę bezkształtne, czyli pozbawione wszelkiego kształtu, lecz było tylko niekształtne [...]. Wprawdzie zdrowy rozum mi podszeptował, że jeśli chcę sobie wyobrazić coś rzeczywiście bezkształtnego, muszę temu

odjąć wszelkie ślady jakiegokolwiek kształtu; lecz nie mogłem sobie czegokolwiek tak zupełnie bezkształtnego wyobrazić⁶.

Prezentując własne rozważania na temat natury bezkształtu, myśliciel z Hippony wydaje się być bardzo radykalny w swoich przemysleniach. Przede wszystkim dopatruje się ewidentnych ograniczeń ludzkiego rozumu, które uniemożliwiają racjonalne zbliżenie się do zjawiska braku kształtu/chaosu. Bezkształt jest zwyczajnie nieznośny, a nawet odstręczający dla ludzkiego umysłu i dlatego w ramach swojej terapii wyobrażenia kreuje wynaturzone, ale jednak uformowane byty⁷. W ten właśnie sposób rozum człowieka zostaje zabezpieczony przed bezpośrednim zetknięciem z absolutną obcością, czyli brakiem postaci. Owa obcość wydaje się być czymś zdecydowanie gorszym niż kształt epatujący obrzydliwością. Jednocześnie ten rodzaj zachowania ludzkiego rozumu nie wynika z jakiegoś świadomego wyboru, ale posiada ewidentnie instynktowny charakter. Okazuje się zatem, że owa potencja aktualizuje się niejako automatycznie przy każdej próbie spotkania człowieka z tym, co epatuje brakiem kształtu/chaosem. Augustyn Aureliusz oczywiście nie podważa przekonania Arystotelesa na temat teleologicznego uporządkowania materialnej rzeczywistości. Po prostu konstatuje, że człowiek do pewnego stopnia jest fizjologicznie niezdolny do percepcji tego, co jest ze swej istoty brakiem uporządkowania. Potwierdzenia zaprezentowanych sugestii myśliciela z Hippony można poszukiwać również w słowach, które zaczerpnięte zostały z *Kosmosu* Witolda Gombrowicza:

Czy więc nic nigdy nie może zostać naprawdę wyrażone, oddane w swoim stawianiu się anonimowym, nikt nigdy nie zdoła oddać bełkotu rodzącej się chwili, jak to jest, że, urodzeni z chaosu, nie możemy nigdy z nim się zetknąć, zaledwie spojrzymy, a już pod naszym spojrzeniem rodzi się porządek... i kształt...⁸

⁶ Św. Augustyn, *Wyznania (Confessiones)*, XII, 6, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 285.

⁷ Sygnalizowany problem omawia również: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznosnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią*, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj (red.), *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Warszawa 2009, ss. 157-167.

⁸ W. Gombrowicz, *Kosmos*, w: idem, *Dzieła*, t. 5, Kraków 1988, s. 24.

W przywołanych przemyśleniach na szczególną uwagę zasługuje konstatacja na temat instynktownych, ludzkich potencji do porządkowania otaczającej, chaotycznej rzeczywistości i formowania jej w kosmos⁹. Jest to właściwie zawsze odruch o charakterze przedracjonalnym. Dlatego czysty chaos nigdy nie jest dostępny ludzkiemu doświadczeniu. A zatem nasza wszelka percepcja jest już poznawaniem świata uporządkowanego. Oczywiście Gombrowicz tym różni się od Arystotelesa i św. Augustyna, że nie odżegnuje się z niechęcią od pulsującego, permanentnego chaosu, który ukrywa się pod cienką powierzchnią świata uporządkowanego. Z kolei filozof z Hippony tym różni się od Stagiryty, że jedynie konstatuje ludzką, racjonalną bezradność wobec fenomenu bezkształtu. Nie wypowiada się natomiast jednoznacznie na temat jego istnienia lub nieistnienia. Gombrowicz zaś jest w swoich stwierdzeniach zdecydowanie bardziej radykalny. Jeżeli nawet robi to tylko w metaforyczny sposób, to próbuje z wieloznaczną naturą chaosu powiązać genezę ludzkiego bytu. Chaos może więc być egzystencjalnie brzemienisty. Dlatego sygnalizowana niemożność pełnego poznania i zgłębienia jego nieokreślonej istoty może nawet prowadzić do swoistego zubożenia człowieczeństwa. Czy to znaczy, że Gombrowicz neguje teleologiczny, uporządkowany i trwały charakter związku materii i formy? Nie, ponieważ to człowiek poprzez swoje „spojrzenie” – poznawanie narzuca porządkującą formę pogrążonemu w chaosie światu.

Poszukując w historii myśli ludzkiej najbardziej skrajnych form sprzeciwu wobec Arystotelesowskiego, optymistycznego opisu świata materialnego, należy oczywiście wskazać gnostyków. W stabilnym związku materii i formy oraz duszy ciała nie widzieli synonimu kosmicznego porządku, ale bezwzględne, totalne zniewolenie i uwięzienie pierwiastka pneumatycznego. Chcąc zatem unaocnić fenomen gnostycznej niechęci wobec rzeczywistości opisanej przez

⁹ Więcej na temat zmagania Gombrowicza z immanentnym chaosem świata zob. np.: A. Jocz, *Kosmos czy „chaos”? Gombrowiczowskie próby filozoficznego ogarnięcia świata*, w: J. Mach, A. Zbrzezny (red.), *Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada*, Warszawa 2004, ss. 51-58; idem, *Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro w świecie permanentnych „wpiekłowiec”?*, w: J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze (red.), *Pod słońcem gnozy*, Poznań 2015, ss. 9-17.

Arystotelesa, warto przywołać następujące sformułowania zawarte w *Ewangelii prawdy*:

Miejsce bowiem (γάρ) gdzie istnieje nienawiść
i niezgoda jest niedostatkim, miejsce
zaś (σέ), gdzie istnieje jedność
jest doskonałością. Skoro (ἐπεισὶ)
zaistniał niedostatek, ponieważ nie znano
Ojca, to (τστε), jeśli
pozna się Ojca, nie będzie
od tej chwili niedostatku. [...] Przez
jedność każdy jeden
odnajdzie siebie. Przez
gnozę oczyści się
z wielości ku
jedności wchłaniając
materię (ὕλη) w siebie samego
na wzór ognia, i – jak ciemność (znika)
przez światło, śmierć
przez życie¹⁰.

Analizując cytowany fragment, Wincenty Myszor stwierdza, że jest on przede wszystkim wolny od skrajnego, dualistycznego postrzegania relacji pomiędzy rzeczywistością materialną i duchową¹¹. Uważa on również, że owe rzeczywistości „są przeciwstawione tylko czasowo, do chwili powrotu całego elementu duchowego do jedności i zniszczeniu tym samym świata materialnego”¹². Świat fizyczny ma zatem przejściowy charakter. Jednakże bardzo ważną rolę odgrywa w nim zdobycie wiedzy-gnozy o „Ojcu”, czyli Bycie Doskonałym. Tylko ona umożliwi istniejącemu w nim człowiekowi przezwycięzenie negatywnych skutków doświadczenia zmysłowej wielości. To właśnie bezpośrednim efektem fizycznej wielości świata oraz braku gnozy są „nienawiść”, „niezgoda”, „niedostatek”, które zniewalają człowieka i zadają mu

¹⁰ *Ewangelia prawdy* (24,25 – 25,20), w: *Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. z jęz. koptyjskiego A. Dembska, W. Myszor, Warszawa 1979, s. 151.

¹¹ W. Myszor, *Komentarz do Ewangelii prawdy*, w: *Teksty z Nag-Hammadi*, s. 179.

¹² *Ibidem*.

ból. Dlatego w *Ewangelii prawdy* bardzo precyzyjnie dookreślony jest kształt drogi wiodącej do uwolnienia człowieka. Chodzi oczywiście o oczyszczającą moc gnozy. W całej pełni przejawia się ona w procesie „wchłaniania” materii. Czy zaproponowane jednak przez Myszora utożsamienie tego aktu z unicestwieniem świata fizycznego stanowi jedyną możliwą interpretację?¹³ Może warto dostrzec, że owa kategoria opisuje tylko dynamiczny charakter rzeczywistości zmysłowej, która ze swej natury nie posiada tak mocno akcentowanej przez Arystotelesa stabilności. Uwydatnia również przejściowy charakter związku materii i formy. Przemijają więc nie tylko byty jednostkowe, ale „wchłonięciu” powinna ulec cała fizyczna rzeczywistość. Jednakże wcale nie musi to być całkowita destrukcja. Odkrywając dzięki gnozie istotę materii, człowiek uświadamia sobie, że nie stanowi ona fundamentu, na którym powinien budować swoje poczucie bezpieczeństwa w świecie. Ów brak oparcia w materii staje się wówczas jedynie źródłem dodatkowego cierpienia. Oczywiście w gnostyckim nauczaniu pierwszorzędym źródłem ludzkiego bólu jest już codzienna egzystencja w zmysłowym cielesie i fizycznej rzeczywistości. Analizując przemyślenia walentyńian, Wincenty Myszor podkreśla, że ich wyobrażenia na temat ciała Zbawiciela (niosącego, przekazującego gnozę) koncentrują się przede wszystkim na akcentowaniu jego „niecierpiętlivości”¹⁴. Z godnością Bytu Doskonałego nie może więc być związany swoisty rodzaj napiętnowania przez różnorakie cielesne ułomności. Jego bytowanie nie powinno być zniewolone przez jakikolwiek materialny dyskomfort. Jednocześnie z przywołanej konstatacji Myszora wydaje się jasno wynikać, że gnostycy wspomnianą codzienność fizycznego cierpienia traktują jako najbardziej destrukcyjne doświadczenie ludzkiej egzystencji. Jeżeli zatem natura człowieczego ciała manifestuje się przede wszystkim poprzez ból, to jest to świadectwo nieprzezwyciężalnej ułomności materii. W podobnym kierunku zmierzają również rozważania Serge’a Hutina, który stwierdza:

Wstręt do ciała prowadzi powoli do uznania go za rzecz obcą, którą trzeba jednak znosić: ciało porównuje się do „trupa”, do „grobu”, „więzienia” [...].

¹³ Ibidem.

¹⁴ W. Myszor, *Wstęp do Teksty z Nag-Hammadi*, s. 60.

Ciało, narzędzie upokorzenia i cierpienia, ciągnie ducha w dół, pogrąża go w upokarzającym odrętwieniu, w stopniowym zapomnianiu własnej genealogii¹⁵.

W przywołanych słowach ogromne wrażenie wywołuje owo hiperbolizowanie deprecjonujących ciało określeń. Okazuje się więc, że nie jest ono tylko więzieniem ducha, ale przede wszystkim stanowi dla niego śmiertelne zagrożenie. Dzieje się tak m.in. dlatego, że zmysłowa cielesność w swoisty sposób może ekscytować byt pneumatyczny i przyczynić się do osłabienia jego naturalnej potrzeby posiadania gnozy¹⁶. W tej właśnie postaci ujawnia się niezwykła ambiwalentność ludzkiej fizyczności. Z jednej strony sprawia, że człowiek często doświadcza w swoim życiu degradującego go bólu, a z drugiej od zawsze kusi ponętną zmysłowością.

Oczywiście historia omawianej wcześniej kategorii „wchłonięcia” materii nie wypadła się wraz z wczesnochrześcijańskim gnostycyzmem. Swoiste odrodzenie przyszło w parze z formującą się na przełomie XIX i XX wieku neognozą. Chcąc zapoznać się z twórczą interpretacją tej kategorii, warto przytoczyć poniższe przemyślenia Stanisławy Hausnerowej:

Otóż z łona prajaźni wyłonięne światy zaczynają proces kształtowania się, dążąc przez 7 okresów stopniowych przemian, od stanu eterycznego do coraz większego stężenia przez inwolucję czyli postępową materjalizację, a następnie ewolucję czyli spirytualizację¹⁷.

Przywołanie rozważań neognostyczki służy m.in. zwróceniu uwagi czytelnika na szybką recepcję teozofii Édouarda Schuré (1841-1929) i antropozofii Rudolfa Steinera (1861-1925), która dokonała się wśród polskich poszukiwaczy gnostycznej duchowości. Jednakże najistotniejszy fragment tekstu Hausnerowej rozpoczyna się od konstatacji polskiej

¹⁵ S. Hutin, *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 12(197)/1987, s. 16.

¹⁶ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka, 8(28)/2001, ss. 71-86.

¹⁷ S. Hausnerowa, *Zagadnienia obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych*, „Zdrój” 4/1918, s. 105.

teozofki na temat świata fizycznego, który jest jedynie częścią trwającej wiele wieków ewolucji rzeczywistości pneumatycznej. Punktem wyjścia tego procesu jest więc świat duchowy i stanowi on również cel, do którego zmierzają wszystkie byty zmysłowe. Wyjaśniając naturę owych przemian, Hausnerowa wspomina (podobnie interpretował je również Steiner) o stopniowej materializacji bytów niezmysłowych. Píše na ten temat w następujący sposób:

Zapadanie w materję jest koniecznym prawem natury, jest ono kamieniem probierczym oczyszczenia, bo tylko własną pracą i zasługą duch osiąga stan dematerializacji czyli uduchowienia.

Monada duchowa musi przejść przez wszystkie szczeble ewolucji od zwierzęcia do anioła, aby na każdym z tych stopni zbierać potrzebne dla swojego rozwoju doświadczenia i w walce z materją ujarzmić ją i poddać swojej woli. Planem wszechświata jest nieustanne dążenie do doskonałości, której nie osiąga się za pomocą obcą, cudu, łaski, lecz przez własną pracę [...] ¹⁸.

W przytoczonych przemyśleniach ogromne znaczenie wydaje się odgrywać przekonanie o naturalnym/naturalistycznym charakterze fenomenu ewolucji świata duchowego. Autorka dystansuje się również wobec rozpowszechnionej w kulturze europejskiej tendencji do łączenia bytów niematerialnych ze sferą nadprzyrodzoną. Dlatego kształt procesu uwalniania się bytu duchowego z rzeczywistości fizycznej zależy tylko od jego indywidualnego wysiłku. Z kolei jego obecność w zmysłowym świecie nie jest efektem zamierzonego zniewolenia, o którym wspominali twórcy gnostycyzmu. Funkcjonuje jednak w tych rozważaniach ślad pewnego rodzaju gnostycznego napiętnowania materii ¹⁹. Z tego właśnie powodu Hausnerowa bardzo wyraźnie zaleca dążenie do duchowego zapanowania nad fizycznym wymiarem ludzkiej egzystencji. Także jej interpretacja kategorii doskonałości zmierza wyraźnie w stronę jednoznacznego dowartościowania procesu dema-

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Na temat podobnej tendencji w antropozofii Rudolfa Steinera zob. np. A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000, ss. 110-112.

terializacji. Jednakże najistotniejszy wniosek wynikający z cytowanych fragmentów *Zagadnień obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych* sprowadza się do podważenia przekonania o bezpiecznej, ontologicznie trwałej i immanentnie wartościowej rzeczywistości materialnej. Neognostycy (np. Rudolf Steiner, Stanisława Hausnerowa) sprzeciwiają się więc temu zakorzenionemu w filozofii Arystotelesa jednoznacznemu dowartościowywaniu stabilnego związku materii i formy.

Wczytując się w prezentowane rozważania, warto pamiętać, że ich celem nie jest opisywanie fenomenu gnozy oraz szczegółowe rekonstruowanie gnostycznej/neognostycznej mitologii²⁰. To zadanie było już podejmowane przez wielu wcześniejszych i współczesnych badaczy. Chodzi natomiast o uwypuklenie tych fragmentów gnostycznego/neognostycznego nauczania i tych gnostycznych/neognostycznych kategorii pojęciowych, które mogą być wykorzystane do interpretacji wybranych ustępów prozy oraz pism krytycznoliterackich Brunona Schulza (1892-1942)²¹. Kreując swoją literacką rzeczywistość, nauczyciel rysunków z Drohobycza wydaje się dystansować wobec Arystotelesowskiego wyobrażenia o teleologicznym świecie – kosmosie. Czy oznacza to jednak, że Schulzowskie odchodzenie od ontologii Stagiryty charak-

²⁰ Na temat natury gnozy, gnostycyzmu, neognozy zob. zarys bibliografii pomieszczony w przypisie nr 39 w rozdziale pierwszym niniejszej książki. Natomiast w przypisie nr 62 znajduje się zarys bibliografii poświęconej Rudolfowi Steinerowi i jego antropozofii.

²¹ Na temat gnostycznej możliwości interpretacji Schulza zob. np.: J. Jarzębski, *Schulz: spojrzenie w przyszłość*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, Kraków 1994, s. 314; A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka, 3(23)/1996, ss. 165-172; idem, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, Lublin 2003, ss. 275-288; A. Kalin, *Księga heretycka – Schulzowski model kultury literackiej*, w: ibidem, ss. 289-319; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1(219)/2006, ss. 47-58; idem, *Bruno Schulz, czyli o nieznośnym obcowaniu...*, ss. 157-167; idem, *Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro...*, ss. 9-17; idem, *Brunona Schulza poznawanie/kreowanie ezoterycznej rzeczywistości*, w: I. Trzcińska, A. Świerżowska, K.M. Hess (red.), *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, Kraków 2015, ss. 53-64.

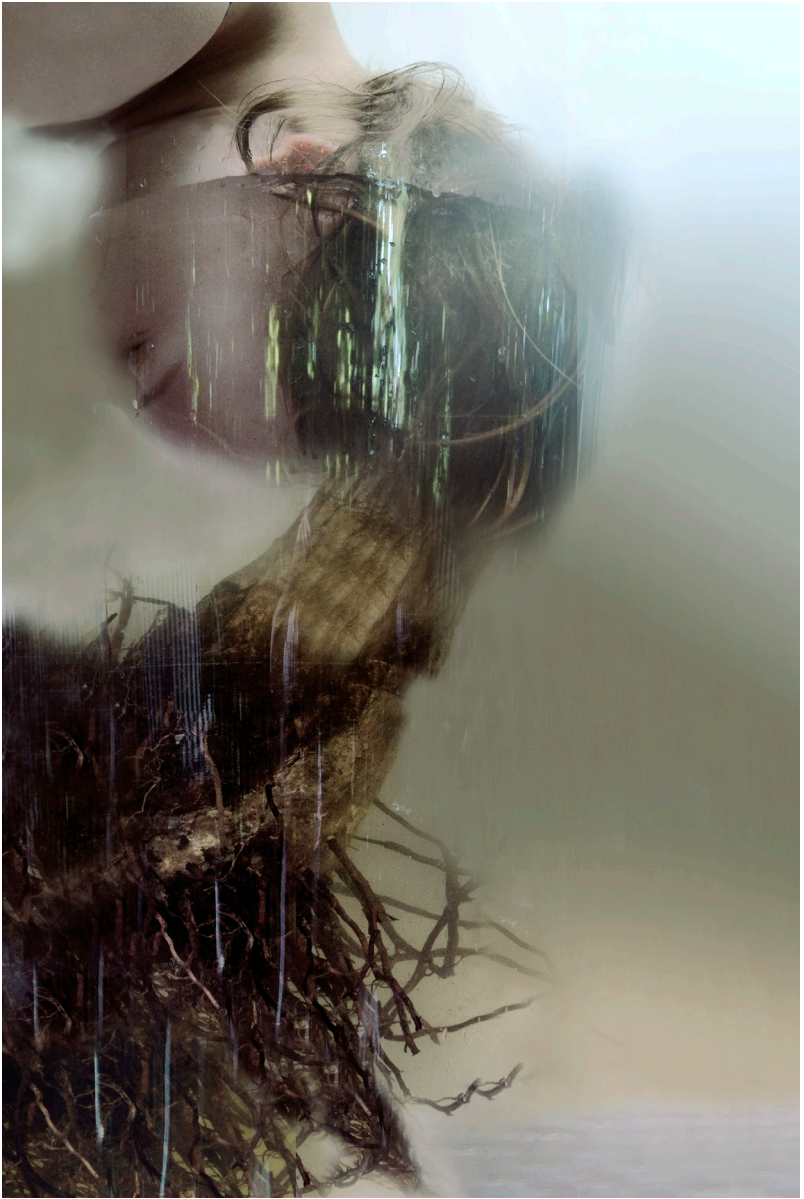
teryzuje się jej gnostyką/neognostyczną negacją? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie będzie celem niniejszej książki. Jednocześnie sygnalizowana chęć gnostycznej lektury literackiego dorobku Schulza nie będzie zmierzała do przedstawiania pisarza jako zdeklarowanego admiratora gnostycyzmu/neognozy. Koncentrować się będzie natomiast na zjawisku, które można określić jako swoisty rodzaj gnostycznej wrażliwości artysty. Warto przy tym pamiętać, że obecność gnostycznych, teozoficznych i antropozoficznych kategorii pojęciowych w literackiej twórczości z przełomu XIX i XX wieku nie budzi już naukowych zastrzeżeń. Ślady przenikania ich do literatury polskiej można odnaleźć m.in. w twórczości Stanisława Przybyszewskiego (1868-1927), Tadeusza Micińskiego (1873-1918) i Jerzego Hulewicza (1886-1941)²². Istnienia pewnego rodzaju gnostycznych fascynacji można dopatrzyć się także w twórczości polskich romantyków²³.

W ten sposób została tu sformułowana myśl przewodnia książki. Dlatego dążąc do gnostycznego odczytania Schulzowskiej prozy, warto rozdział pierwszy poświęcić przede wszystkim interpretacji *Wiosny*. To właśnie tam czytelnik odkrywa artystyczną wizualizację drogi, która

²² Na temat oddziaływania koncepcji teozoficznych i antropozoficznych na wybranych przedstawicieli literatury polskiej zob. np.: T. Wróblewska, *Przed prapremierą „Bazylyssy Teofanu”*, „Dialog” 7(135)/1967, ss. 93-95; W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*, Warszawa – Poznań – Toruń 1980, ss. 35-36; W. Gutowski, *Tadeusza Micińskiego wiara widząca*, „Gnosis” 9/1996, ss. 44-52; idem, *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012, ss. 72-96; M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994, ss. 43, 65, 79-80; A. Jocz, *Pomiędzy Lucyferem i Arymanem – gnostyczna demonologia Tadeusza Micińskiego oraz Jerzy Hulewicza, czyli o neognostycznym pocieszeniu*, w: idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009, ss. 89-192; idem, *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza...*, ss. 97-110; idem, *Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, „Przegląd Religioznawczy” 2(252)/2014, ss. 17-25.

²³ Na temat znajomości podstaw gnozy przez Zygmunta Krasińskiego (1812-1859) zob.: J. Fiećko, *Krasiński o gnozie. Nota o notatkach poety*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza...*, ss. 61-71; A. Jocz, *Ezoteryka a literatura. Geneza artystycznej fascynacji*, „Przegląd Religioznawczy” 1(255)/2015, ss. 39-47.

wiedzie do poznania istoty rzeczywistości, czyli osiągnięcia pełni gnozy. Konsekwentne podążanie nią zagwarantuje mu swobodne przyglądanie się fenomenowi literatury, która dryfuje pomiędzy mistyką i gnozą. Natomiast rozdział drugi zbudowany został wokół próby przybliżenia natury bytów, które w tym wykreowanym przez Schulza świecie nie spełniają już oczekiwań Arystotelesa dotyczących ustabilizowanego związku pomiędzy materią i formą. Dzięki jego swoistej destabilizacji zredefiniowana została (w Schulzowskiej rzeczywistości) kategoria bytu ożywionego. A zatem nie musi już mieć on charakteru organicznego i tym samym pisarska kreacja zbliżyła się do przemysłu twórców neognozy. Z kolei rozdział trzeci zawiera rozmyślania inspirowane obrazami cierpiących bytów (ludzkich i nieludzkich), które autor *Sklepów cynamonowych* umieścił w swoich utworach. Szczególnie przejmujące wrażenie wywołują zawsze opisy bezsensownego bólu manekinów. Obserwując sposób ich artystycznej realizacji, czytelnik odnosi wrażenie, że dosłownie i bezpośrednio obcuje z gnostyckim odczuwaniem ich kreatora. Okazuje się jednak, iż nawet tak jednoznaczne napiętnowanie materii, ciała nie przeszkadza w dostrzeganiu/doświadczaniu ulotnego piękna i przyjemności, które płyną z obcowania ze zmysłową rzeczywistością. Tak niejednoznaczna i wielowymiarowa problematyka znalazła się w rozdziale czwartym książki.



Rozdział I

Literatura jako gnoza

1. Schulzowska literatura, czyli pomiędzy dziecięcym mitologizowaniem a metafizycznymi poszukiwaniami

Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI wiek) w dziele *O imionach Bożych* pozostawił następujące stwierdzenie:

Jednem słowem mnóstwo jest różnych światów, których Ojcowie nasi nam udzielili, w sekrecie swego tradycyjnego nauczania. Wszakże my je otrzymaliśmy pod pokryciem religijnych symbolów, jak tego wymaga nasze obecne położenie [...]¹.

Z przywołanych słów i dalszego ciągu przemyśleń chrześcijańskiego mistyka można wywnioskować, że chodziło mu o istnienie jakiejś pierwotnej wiedzy o Absolucie. Była ona w posiadaniu wcześniejszych pokoleń i wyjaśniała im sens rzeczywistości. Pseudo-Dionizy przede wszystkim wierzył, że mieli do niej dostęp autorzy tekstów, które chrześcijańska tradycja uznała za objawione. Niestety spisywanie ich tożsame już było z koniecznością dostosowania owej pełnej wiedzy do „obecnego”, czyli materialnego położenia ludzkości. Świat zmysłowy, cielesny ze swej natury, oddziela przecież człowieka od rzeczywistości duchowej. W jego obrębie wszelkie poznawanie ma charakter głównie materialny. Dlatego Pseudo-Dionizy wzmocnił sygnalizowane już przesłanie i napisał:

¹ Świętego Dionizjusza Areopagity, *O imionach Bożych*, w: idem, *Dzieła*, tłum. E. Bulhak, Kraków 1932, s. 10.

[...] ale tu rzeczy boskie ukazują się nam nie inaczej, jak pod symbolami, zastosowanymi do naszej ułomnej natury; w ten tylko sposób dochodzimy w pewnej mierze do rzeczywistości umysłowych w ich prostocie i jedności [...]².

A zatem teksty w swym wymiarze słownym/symbolicznym umożliwiają jednak ograniczone zbliżenie się do tajemnicy Absolutu, czyli sensu świata³. Ich niepodważalna wartość polega na tym, że dostosowane są do ograniczonych władz poznawczych człowieka. Dzięki temu przypominają również o istnieniu wyczerpującej wiedzy, która chociaż potencjalnie jest dostępna ludzkości. Wydają się być nawet swoistą alternatywą wobec wielu materialnych ograniczeń, które wpisane zostały w światowy porządek. Naturalnie niezbędna jest umiejętność ich czytania/interpretowania.

To właśnie przesłanie może być ilustracją wielowiekowej metafizycznej tradycji, w perspektywie której warto czytać Brunona Schulza – drohobyckiego pisarza z początku XX wieku. Warto też postrzegać jego dorobek jako integralną część tej tradycji. Tych dwóch ludzi wydaje się dzielić prawie wszystko. Przede wszystkim jest to niewyobrażalna przepaść wieków, a także charakter twórczości i stosunek do religii. Wypada w tym miejscu przypomnieć, że Artur Sandauer, jak twierdził Jerzy Ficowski, uważał Schulza za człowieka niewierzącego⁴. A zatem intelektualne, duchowe napięcie pomiędzy mistykiem i pisarzem wydaje się być jeszcze bardziej ekscytujące. Z kolei łączyć ich może przekonanie, które głosi, że istnieje pewna podstawowa, pierwotna i fundamentalna wiedza na temat istoty, sensu rzeczywistości. Schulz

² Ibidem.

³ Inny, głębszy, pełniejszy rodzaj poznania Absolutu umożliwia tradycja mistyczna, której uczy Pseudo-Dionizy.

⁴ Zob. J. Ficowski, *Okolice sklepów cynamonowych*, w: idem, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002, s. 153. Na temat niejednoznacznego charakteru religijności Schulza zob. m.in.: J. Błoński, *Świat jako Księga i komentarz*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, Kraków 1994, ss. 74-75; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznosnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią*, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj (red.), *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Warszawa 2009, ss. 157-159.

nie jest wprawdzie mistykiem, ale wydaje się myśleć podobnie. W ten sposób Pseudo-Dionizy i Schulz ujawnialiby istnienie jakiejś ponadhistorycznej i ponadreligijnej tęsknoty, która tkwi u podstaw europejskiej kultury. Może się ona manifestować w postaci poszukiwania *arche*, do którego dążyli wszyscy filozofowie. Może również przybrać formę wiary w ludzką potencję do zrekonstruowania owej wspomnianej już wszechstronnej wiedzy na temat natury świata. Sygnalizowana wiara wynika z faktu, że ta wiedza przestała być w pełni dostępna.

Uczynione powyżej rozróżnienie wydaje się korespondować z przemyśleniami Jerzego Jarzębskiego, który analizował Schulzowskie rozważania o sensie prowadzone w *Mityzacji rzeczywistości*. Badacz stwierdził:

Mityzacja rzeczywistości nie jest zatem ani tekstem teologicznym, ani jakąś naukową teorią na temat powstania i funkcjonowania mitów, ale zwińczeniem pewnej konstrukcji literackiej, którą Schulz przeciwstawia obrazowi świata wyłaniającemu się z dokonań współczesnej wiedzy ścisłej⁵.

Oczywiście przywołana „wiedza ścisła” wyemanowała z filozofii i jest jednym z efektów jej ewolucji, która dokonała się w trakcie prób odnalezienia *arche*. Jednakże wspomniana już tęsknota kultury europejskiej ma także swój drugi wymiar. Jest nim naturalnie mistyka, ale może być nim również literatura. Jarzębski uważa, że Schulz przeciwstawia ją naukom szczegółowym. Czy to znaczy, że literacka twórczość nauczyciela rysunków z Drohobycza manifestuje się jako pewnego rodzaju alternatywa wobec naukowej drogi poszukiwania/poznania istoty, sensu rzeczywistości? Być może tak, ponieważ w dalszej części swoich rozważań Jarzębski stwierdza, że w dorobek Schulza wpisana jest „hipoteza pierwotnej jedności kosmosu”⁶. A zatem dostrzega w jego twórczości konstatację natury metafizycznej. Wypada pamiętać, że nie jest to tylko fenomen charakterystyczny dla dzieła Schulza. O tych swoich metafizycznych roszczeniach literatury pisał również Stanisław

⁵ J. Jarzębski, *Schulz: spojrzenie w przyszłość*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza...*, s. 310.

⁶ Ibidem. Na temat jedności kosmosu i późniejszych jego podziałów zob. także J. Jarzębski, *Schulz*, Wrocław 1999, ss. 116-117.

Borzym⁷, a Maria Podraza-Kwiatkowska⁸ wspominała nawet, że stara się ona wkraczać na grunt zajmowany dotychczas przez religię. A zatem świat wyobrażony przez Brunona Schulza staje się elementem szerszej dyskusji o metafizycznych potencjach literatury. Jednocześnie warto też pamiętać, że Krzysztof Stala był raczej sceptyczny wobec owych Schulzowskich duchowych poszukiwań. Badacz ujął to zagadnienie następująco:

Dotarcie do sensu w jego głębokiej, pozaświatowej postaci, w jego transcendencji i descendencji (bezpośredni, niezapśredniczony kontakt z abso-
lucem, ideą, sensem), jest zadaniem niemożliwym, nieosiągalnym [...].
Sens jest wiecznie oddalającym się centrum, otchłanią bez dna [...]⁹.

Interpretator wydaje się być przekonany, że fenomen twórczości Schulza sprowadza się aż/jedynie do odkrycia potrzeby poszukiwania tego „nieosiągalnego sensu”. Trudno jest natomiast oczekiwać, że zostanie on odnaleziony.

Dlatego warto zastanowić się nad jakością tych metafizycznych poszukiwań autora *Wiosny*. Wypada nawet ponownie rozważyć sensowność zestawiania ich z tradycją mistycznych peregrynacji Pseudo-Dionizego Areopagity. Chcąc zrealizować tego rodzaju zamierzenie, należy wziąć pod uwagę nie tylko jego rozważania sformułowane w *Mityzacji rzeczywistości*, ale przede wszystkim przemyśleć pod tym kątem jego teksty literackie. W sposób niejako naturalny pojawia się wtedy konieczność zdiagnozowania rzeczywistości, którą wykreował autor *Sklepów cynamonowych*. Oczywiście szczególne miejsce w tej diagnozie zajmuje problem jej statusu ontologicznego. Według Artura Sandauera można go dookreślić poprzez odwołanie się do prywatnej mitologii pisarza. Ów przenikliwy krytyk stwierdza nawet, że „czystej krwi mitologiem jest Schulz”¹⁰. Jednakże inwencja interpre-

⁷ S. Borzym, *Przybyszewski jako filozof*, „Pamiętnik Literacki” 1/1968, ss. 3-24.

⁸ M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura a poznanie, czyli o wyrażaniu niewyrażalnego*, w: eadem, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001, ss. 319-330.

⁹ K. Stala, *Przestrzeń metafizyki, przestrzeń języka. Schulzowskie „mateczniki” sensu*, „Pamiętnik Literacki” 1/1983, s. 96.

¹⁰ A. Sandauer, *Stanowiska wobec... prozy awangardowej lat międzywojennych* (pierwotnie w „Pionie” 5/1938), w: idem, *Stanowiska wobec...*, Kraków 1963, s. 27.

tatora idzie raczej w kierunku swoistej deprecjacji tego literackiego mitologizowania i uznania, że jest ono zawsze wtórne wobec realnej, zmysłowej rzeczywistości. Badacz uwypukla także autotematyczny charakter utworów Schulza¹¹. Sandauer wiele uwagi poświęcił również podejmowanym przez autora *Ulicy krokodyli* próbom, które wiodły do odtwarzania na gruncie literatury świata własnego dzieciństwa¹². Krytyk uważa jednak, że owe próby nie prowadzą w stronę idealizacji przeszłości. Sandauer dokonuje nawet swoistej psychoanalizy dzieła Schulza. Poszukuje w ten sposób śladów seksualnych kompleksów pisarza¹³. W kierunku dzieciństwa zmierzają również interpretatorskie zabiegi Jerzego Ficowskiego. Badacz sądzi, że owe otaczające Schulzowski świat tajemnice sprowadzają się do marzeń o artystycznym reaktywowaniu niczym nieokiełznanej potęgi wyobraźni, która jest jednym z głównych elementów konstytuujących świadomość dziecka. Interpretator swoje spostrzeżenia wyraża takimi słowami:

Wzorem dawnych mitologii, czerpiących z epok dzieciństwa ludzkości – Schulz tworzy własną, indywidualną mitologię i – podobnie jak tamte – odwołuje się do własnego dzieciństwa jako do „genialnej epoki” umietyczniającej świat, epoki, która nie uznaje granic między wnętrzem psychiki a światem dookolnym, między snem a jawą, marzeniem a jego realizacją [...] ¹⁴.

W cytowanych rozważaniach Ficowskiego pojawiają się pewne słowa klucze, za pomocą których również inni badacze starają się interpretować dzieło autora *Sanatorium pod Klepsydrą*. Przede wszystkim związał on kategorię mitologizowania z okresem, który nazwał „dzieciństwem ludzkości”. Można więc przyjąć, że mitologia istniała wówczas zamiast nauki. Następnie doszedł do wniosku, że Schulz tworzy sobie osobisty, mitologiczny obraz rzeczywistości, ponieważ stara się na własny użytek odtworzyć czas dzieciństwa. W ten sposób badacz

¹¹ Ibidem, ss. 27-28.

¹² A. Sandauer, *Rzeczywistość zdegradowana (Rzecz o Brunonie Schulzu)*, w: B. Schulz, *Proza*, Kraków 1973, ss. 18-19.

¹³ A. Sandauer, *Schulz i Gombrowicz, czyli literatura głębin (Próba psychoanalizy)*, „Kultura” 44/1976, s. 5.

¹⁴ J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji*, w: idem, *Regiony wielkiej herezji i okolic...*, s. 29.

tłumaczy sygnalizowane już tajemnicze osobliwości świata, który wykreował pisarz. Ma tutaj głównie na myśli występujące w literackiej rzeczywistości Schulza swoiste ontologiczne równouprawnienie jawy i snu, a także marzeń i ich realizacji. W podobnym tonie wypowiada się również Jerzy Speina. Z zaciekawieniem bada on zagadnienie światotwórczych potencji dziecka i omawia je w następujący sposób:

Fantastyczna, powstała w dziecięcej imaginacji rzeczywistość Schulza jest właśnie częściowo rzeczywistością marzeń sennych i onirycznych skojarzeń na jawie. [...] W takiej rzeczywistości wszystko może się zdarzyć. Okoliczności osaczają człowieka tak, że nie jest on często w stanie pojąć, gdzie kończy się jawa, a zaczyna sen, w jakim momencie przypadek wpłaczę go w fantastyczną przygodę¹⁵.

A zatem za sprawą literatury dokonuje się swoista próba reaktywowania dziecięcego sposobu postrzegania otaczającego świata. Interpretator odwołuje się również do uwolnionej od naukowych, racjonalnych ograniczeń wyobraźni dziecka i za jej pomocą stara się tłumaczyć fenomen mitologizowania autora *Sklepów cynamonowych*¹⁶. Dziecięca percepcja rzeczywistości powinna również, zdaniem Speiny, wyjaśniać wszelkie niuanse Schulzowskiej metafizyki, która wydaje się całkowicie rozmijać z filozoficzną tradycją wypracowaną przez Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza (1225-1274). Badacz istotę tego metafizycznego rozmijaniania się doprecyzowuje w poniższym stwierdzeniu:

Autor *Wiosny*, opierając się na wyobraźni dziecięcej, odkrywającej nowe związki między rzeczami i zjawiskami, wskazującej na możliwość cudownych metamorfoz rzeczywistości, każe nam poruszać się w świecie, którego metafizyka została zachwiana, chronologia zanegowana, związek przyczynowy rozluźniony¹⁷.

¹⁵ J. Speina, *Bruno Schulz a nadrealizm*, w: A. Hutnikiewicz, H. Zaworska (red.), *O prozie polskiej XX wieku (materiały konferencji ogólnopolskiej w Toruniu listopad 1968)*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, ss. 187-189.

¹⁶ Zob. J. Speina, *Bankructwo realności. Proza Brunona Schulza*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XXIV, z. 1, Warszawa – Poznań 1974, s. 15.

¹⁷ Ibidem.

A zatem można odnieść wrażenie, że wyobraźnia dziecka jest niesłychanie groźna dla idei, które przez wieki wypracowywali przywołani wcześniej myśliciele. Intelktualnym truizmem jest stwierdzenie, że filozofia, metafizyka ukonstytuowały fundamenty kultury europejskiej. Jak natomiast wytłumaczyć, że absolutnie nie są one odporne na niespodziewany atak dziecięcego fantazjowania? Czy oznacza to, że każde dziecko bez najmniejszego wysiłku podważy ideę niesprzeczności oraz przekonanie o teleologicznym, ustabilizowanym związku materii i formy? Z równą swobodą może również zanegować przekonanie o pewności istnienia świata – kosmosu, który ukonstytuował się dzięki związkom przyczynowo-skutkowym tworzących go bytów. Skąd więc wzięła się ciągła i tak długa żywotność owych naukowych paradygmatów? Być może Schulz dąży do zrekonstruowania świadomości dziecka i w ten sposób chce podjąć z nimi dyskusję. Wówczas to dziecięce fantazjowanie i mitologizowanie byłoby pewnego rodzaju wystawieniem na próbę naukowej odporności klasycznej, europejskiej metafizyki. Z kolei do sugestii o oniryczności świata wykreowanego przez Schulza powraca także Jerzy Jarzębski. Krytyk jest przekonany, że to właśnie dzięki niej czytelnik może zbliżyć się do zagadki pewnego rodzaju egzystencjalnej niestabilności bytów, z których składa się zaprojektowana przez pisarza rzeczywistość. Dlatego pisze:

Być może użyłem tu złego wyrażenia: przedmioty w zasadzie nie „zmieniają się”, ale „okazują się być czym innym”, odsłaniają jakby zwielokrotnione możliwości wcielenia. Transformacja dokonuje się łagodnie, niejako w sposób oczywisty; ani pierwsza, ani druga z form-masek nie podlega zakwestionowaniu¹⁸.

W dalszej części swoich rozważań badacz zwraca również uwagę na to, że podobnemu procesowi fizycznego przeistoczenia podlegają nie tylko literaccy bohaterowie, ale i całe fragmenty wykreowanej rzeczywistości. „Swobodne mutacje przedmiotów, osób, układów przestrzennych w świecie Schulza przypominają zatem do złudzenia oniryczną transformację kształtu”¹⁹. Oczywiście Jarzębski twierdzi, że

¹⁸ J. Jarzębski, *Sen o „złotym wieku”*, „Teksty” 2/1973, s. 111.

¹⁹ Ibidem, s. 112.

ów brak ustabilizowanej formy bytów wynika ze swoistego zawieszenia Schulzowskiej rzeczywistości pomiędzy jawą i snem²⁰. Jest jednak również pewien tego, że w strukturę owego świata wpisany jest pewien czynnik porządkujący, którego poszukuje literacki bohater. „Tę zasadę – jądro wszelkich mitów – próbuje odkryć w trakcie swych peregrynacji poprzez korytarze świata-labiryntu, psychiki-labiryntu, tekstu-labiryntu”²¹. W tym miejscu raz jeszcze warto powrócić do przemyśleń Ficowskiego, ponieważ zagadnienie oniryczności wydaje się być przyczyną pewnego intelektualnego napięcia pomiędzy przywoływanymi interpretatorami. Z rozważań Ficowskiego można wyczytać, że nie zgodziłby się on na proponowaną przez Jarzębskiego „swobodną” przemianę Schulzowskich bytów i poszukiwanie porządku dopiero gdzieś w strukturze głębokiej tej rzeczywistości²². Autor *Regionów wielkiej herezji* był przekonany, że w literackim świecie Schulza panuje immanentny porządek przekształceń bytów, które go konstytuują. Ficowski uważa, że pisarz świadomie projektuje swoją rzeczywistość, w której tego typu transformacje nie naruszają jej ontologicznych podstaw. „Żadna metamorfoza nie zjawia się jak *deus ex machina*, jak nagła i wynikała nie wiadomo skąd przemiana studenta Samsy z *Przemiany* Kafki”²³. Swoistym podsumowaniem dotychczasowych rozważań mogą być przemyślenia Władysława Panasa, który twierdzi, że poetyka pisarza ma charakter antymimetyczny. Píše on:

Poetyka Schulza jest antymimetyczna. Pisarz sytuuje swą sztukę w opozycji do zasad realizmu, a mówi o niej w kategoriach „legalności”. Wobec poetyki mimetycznej jego sztuka jest „nielegalna”, jest wręcz „kontrabandą”. Stąd musi ona mieć odrębny status. Istnieje obok, równolegle do „oficjalnych faktów”. Jest „boczną odnogą” zarówno w stosunku do świata pozaliterackiego, jak i poetyki mimetycznej²⁴.

²⁰ J. Jarzębski, *Czasoprzestrzeń mitu i marzenia w prozie Brunona Schulza*, w: idem, *Powieść jako autokreacja*, Kraków – Wrocław 1984, s. 194.

²¹ Ibidem.

²² J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji...*, s. 85.

²³ Ibidem.

²⁴ W. Panas, *Apologia i destrukcja (Noc wielkiego sezonu Brunona Schulza)*, w: K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki (red.), *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych*, Warszawa 1979, s. 241.

W cytowanej wypowiedzi badacza uwagę czytelnika przykuwa przede wszystkim zagadnienie antymimetyczności. W jakim celu pisarz stosuje ten rodzaj poetyki? Władysław Panas stara się to wyjaśnić poprzez analizę wybranych, literackich wizji z *Nocy wielkiego sezonu*. Dochodzi do wniosku, że Schulz zgłębia w ten sposób istotę twórczości, poezji, a także zastanawia się nad jej miejscem w ludzkim życiu. Konfrontuje nawet fenomen poetyckości z ludzkim oporem, a także niechęcią, która wynika z braku dostatecznego przygotowania do jego należytego odbioru²⁵.

Dzięki swoim dociekaniom Panas dostrzegł również, że w twórczości autora *Sklepów cynamonowych* występuje swoistego rodzaju napięcie pomiędzy „legalną” poetyką mimetyczną i „nielegalną” antymimetyczną. Badacz jest naturalnie przekonany, że pisarz preferuje w swoim dziele poetykę antymimetyczną, ale jednocześnie bawi się lekturowymi przyzwyczajeniami czytelników i dlatego nazywa ją „nielegalną”. Do pewnego stopnia jest to konstatacja zbieżna z prze-myśleniami Jarzębskiego, który poszukuje pod powierzchnią owej Schulzowskiej rzeczywistości onirycznej tego, co nazywa „jakiś »świat naturalny«, rzeczywistość potoczna, »prawdziwa« [...]”²⁶. Krytyk nie jest jednak pewien, że artysta chciałby w swoich tekstach dowartościować ten rodzaj bytowania.

Czy tego rodzaju rozważania badaczy wyjaśniają jednak w pełni naturę ontologii, która legła u podstaw artystycznej wizji rzeczywistości Schulza? Nie chodzi oczywiście o jakieś bezrefleksyjne i upraszczające negowanie wartości przywołanych interpretacyjnych rozstrzygnięć. Warto natomiast przyjąć założenie, że Schulzowskich wieloznaczności, niejednoznaczności nie rozwiązuje do końca poetyka snu i dziecięce fantazjowanie i mitologizowanie. W kulturze europejskiej funkcjonuje przecież filozoficzne mitologizowanie Platona oraz odwołujące się do jego autorytetu budowanie filozoficznego mitu przez Hansa Jonasa (1903-1993)²⁷. Obaj myśliciele żyli wprawdzie w diametralnie różnych

²⁵ Ibidem, ss. 247-251.

²⁶ J. Jarzębski, *Sen...*, s. 113.

²⁷ Na ten temat zob. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 34.

czasach, ale bardzo podobnie poszukiwali mitologicznego wsparcia własnych filozoficznych pomysłów. Być może tego rodzaju mitologicznej pomocy potrzebował również Schulz. A zatem daleko idącym uproszczeniem wydaje się być utożsamianie mitologizowania tylko z okresem „dzieciństwa ludzkości”.

Dlatego wypada bliżej przyjrzeć się metafizycznym poszukiwaniom autora *Nocy wielkiego sezonu*²⁸.

2. Mityzacja rzeczywistości, czyli o metafizycznych potencjach literatury

Bruno Schulz swoją *Mityzację rzeczywistości* rozpoczął podobnie jak Pseudo-Dionizy, czyli od deklaracji na temat „sensu uniwersalnego”²⁹. Stwierdził, że z jego realnego istnienia najlepiej zdawano sobie sprawę u mitycznego zarania naszej kultury. Również jak w nauczaniu chrześcijańskiego mistyka źródło tego sensu usytuowało się w słowie. Jednak Pseudo-Dionizy był przekonany, że owe słowo, a właściwie słowa tworzą dostępną i podatną na interpretację Księgę – Biblię. Natomiast Schulz w *Mityzacji rzeczywistości* sugerował, że słowo jedynie i aż dąży do odtworzenia istniejącego już pierwotnie sensu. Swoje przekonanie wyraził w następujący sposób:

Słowo w potocznym dzisiejszym znaczeniu jest już tylko fragmentem, rudymeniem jakiejś dawnej wszechobejmującej, integralnej mitologii. Dlatego jest w nim dążność do odrastania, do regeneracji, do uzupełniania się w pełny sens. [...] Słowo samo, pozostawione sobie, grawituje, ciąży ku sensowi³⁰.

²⁸ Na temat religijnych/metafizycznych dążeń/pokus literatury zob. także: A. Jocz, *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, ss. 73-80; idem, *Religijne poszukiwania w literaturze. Dążenie do wsparcia religii poprzez naukę*, „Przegląd Religioznawczy” 4(238)/2010, ss. 123-130; idem, *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011, ss. 105-112.

²⁹ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, w: idem, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, BN, Seria I, Nr 264, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 365.

³⁰ Ibidem, ss. 365-367.

To „odrastanie” , „regeneracja” dokonuje się oczywiście dzięki literaturze. Zdaniem Jerzego Speiny właśnie w ten sposób ujawnia ona swój „mitologiczny charakter”³¹. Jednakże Schulz nie lekceważy w tym czasie nauki, ponieważ również ten rodzaj ludzkiej aktywności chce dążyć do odnalezienia pełnego sensu świata. Jest przekonany, że nauka w swych konstrukcjach teoretycznych wykorzystuje kategorie, które pierwotnie funkcjonowały już jako części mitologicznego opowiedzenia rzeczywistości. Z pierwotnych konstrukcji mitologicznych pochodzą również słowa języka potocznego. Schulz tę sugestię sformułował takimi oto słowami:

Zapominamy o tym, operując potocznym słowem, że są to fragmenty dawnych i wiecznych historyj, że budujemy, jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów³².

A zatem człowiek ciągle posługuje się tym samym zestawem pojęć i słów. Nie jest więc w stanie wyjść poza swój językowy, słowny horyzont. Nie potrafi np. zbudować alternatywnego, naukowego języka, który składałby się z nowych i niefunkcjonujących już w dawnych mitologiach kategorii. Czy to znaczy, że naukowe opisanie świata ma charakter wtórny? Może po prostu nie należy przeciwstawiać porządku literatury porządkowi nauki? Wydaje się, że odpowiedź na te pytania można wyczytać z poniższego fragmentu *Mityzacji rzeczywistości*:

Ale i wiedza nie jest niczym innym, jak budowaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść. Poezja dochodzi do sensu świata *anticipando*, dedukcyjnie, na podstawie wielkich i śmiałych skrótów i przybliżeń. Wiedza dąży do tego samego indukcyjnie, metodycznie, uwzględniając cały materiał doświadczenia. W gruncie rzeczy i jedna, i druga zdążają do tego samego³³.

Z przywołanego ustępu tekstu wynika przede wszystkim sugestia, że wiedza oraz poezja i literatura różnią się pomiędzy sobą sposobem poznawania sensu rzeczywistości. Poezja i literatura umożliwia

³¹ J. Speina, *Bankructwo realności...*, s. 40.

³² B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 366.

³³ Ibidem, s. 367.

błyskawiczny, bezpośredni wgląd w istotę świata. Natomiast nauka wymaga żmudnego i precyzyjnego gromadzenia doświadczalnego materiału. Oczywiście tego rodzaju konstatacja na temat kumulatywnej natury naukowego poznania rzeczywistości nie jest w historii myśli żadną nowością. Zaskakujące jest natomiast przeświadczenie, które głosi, że przedmiot poznania jest wspólny wiedzy i poezji. Najbardziej zadziwiające jest jednak twierdzenie, że nauka podobnie jak poezja wytwarza „mity o świecie”. Konstruuje je jednak chyba o wiele dłużej i nie tak efektownie jak poezja. Dlatego pisarz nie wydaje się przeciwstawiać swojego dzieła naukowemu obrazowi rzeczywistości w ogóle, ponieważ wiedza i poezja „zdażają do tego samego”. Wspomnianego wtórnego charakteru naukowych dociekań nie należy naturalnie rozumieć dosłownie. Według Schulza ten „ostateczny sens świata”³⁴ jest jakby ukoronowaniem wszelkich badań i pojawi się po ich całkowitym zakończeniu. Oznacza to, że metoda, która do niego prowadzi, jest charakterystyczna tylko dla nauki, a poszczególne, częściowe odkrycia wydają się świadczyć o nieredukowalności tego rodzaju drogi do poezji i literatury. Być może z tego powodu pisarz stwierdza: „Symbole matematyki są rozszerzeniem słowa na nowe zakresy”³⁵. A zatem nauka korzysta z istniejącego już języka, który pierwotnie funkcjonował w przekazie mitycznym i równocześnie prowadzi poszukiwania własnego, odrębnego sposobu wymiany informacji, np. na gruncie matematyki. Innymi słowy, wykorzystując pomysły Schulza, warto wyobrazić sobie sytuację, w której nauka przedstawi „ostateczny sens świata” językiem innym niż poezja i literatura. Jednocześnie to literackie mitologizowanie szybciej powinno doprowadzić do „regeneracji” wspomnianego sensu. To właśnie w twórczości literackiej tkwi potencjał do ułożenia, odtworzenia Księgi ze słów języka potocznego. Nie jest to naturalnie Księga w rozumieniu Pseudo-Dionizego Areopagity.

Ów przywołany w *Mityzacji rzeczywistości* program rekonstrukcji „ostatecznego sensu świata” wypada również skonfrontować z realnym dorobkiem literackim Schulza. Czy wpisana w jego teksty potencjał została zaktualizowana? Jak wygląda praktyczne doczytywanie się

³⁴ Ibidem, s. 366.

³⁵ Ibidem, s. 368.

sygnalizowanego sensu? Warto więc podjąć próbę pokazania, że pisarz w swoim „grawitowaniu” ku istocie rzeczy osiągnął znacznie więcej, a jego literatura stała się jednak „metafizycznym organem człowieka”³⁶. Nie należy jednak oczekiwać od jego tekstów metafizycznego rozmachu Platona lub metafizycznej precyzji Arystotelesa. Zagłębianiu się w literackie światy Schulza powinny towarzyszyć poniższe słowa Witolda Gombrowicza:

Na szczęście, widzi pan, nie jestem teoretykiem, tylko artystą. Artysta nie jest rozumowaniem, jest wyładowaniem. W artyście wszystko dzieje się jednocześnie, wszystko współpracuje, teoria z praktyką, myśl z namiętnością, życie z wartościowaniem i rozumieniem życia, żądza osobistego sukcesu z wymogami stwarzającego się utworu, wymogi utworu z uniwersalną prawdą, pięknem, cnotą, nie ma nic, co by królowało nad resztą, wszystko jest funkcjonalne – jak w każdym żywym organizmie. [...] Ale sprzeczność, która jest śmiercią filozofa, jest życiem artysty³⁷.

Cytowany fragment wyraźnie koresponduje z przemyśleniami Schulza, które zostały zrelacjonowane na podstawie *Mityzacji rzeczywistości*. Obaj twórcy dużą uwagę przywiązują do nagłego charakteru pisarskiej wizji. Schulzowskie akcentowanie metody „wielkich i śmiałych skrótów i przybliżeń” znakomicie współgra z koncepcją artystycznego „wyładowania” Gombrowicza. Zgodnie z sugestiami zawartymi w *Mityzacji rzeczywistości* literatura autora *Wiosny* powinna zdążyć do odtworzenia, „regeneracji” metafizycznego sensu świata. Nie należy jednak oczekiwać, że owo „odrastanie” sensu będzie odbywać się w formie niesprzecznych, jednoznacznych wypowiedzi, o których marzą zazwyczaj filozofowie. Efektem tego procesu wydaje się być jego osobiste opowiedzenie, opisanie, czyli zreinterpretowanie dotychczasowej metafizycznej tradycji. Dlatego zasadniczym celem niniejszych rozważań będzie podjęcie próby odczytania, pomimo zastrzeżeń Stali, tego zrekonstruowanego w dziele Schulza sensu/jednego z wielu sensów rzeczywistości. Ujawnia się on dzięki Schulzowskiemu widzeniu ciała, cielesności, materialności, czyli kategoriom, które od wieków istnieją

³⁶ Ibidem, s. 367.

³⁷ W. Gombrowicz, *Testament*, Warszawa 1990, s. 44.

w europejskiej metafizyce. Wydaje się, że w tej jego nowej metafizyce cielesności można również dostrzec ślady gnostycznej mitologii. To wzajemne przenikanie się mitologii i metafizyki sankcjonują nie tylko przemyślenia zawarte w *Mityzacji rzeczywistości*. Niniejsze dociekania nie pretendują w żadnym razie do uznania, że to gnostyczne czytanie Schulza jest ową „wszechobejmującą”, „integralną” mitologią, której poświęcona jest *Mityzacja rzeczywistości*. Nie jest celem tych rozważań dowodzenie, że pisarz był gnostykiem. Istnieje przecież bardzo wiele różnych tradycji interpretowania literackiej twórczości nauczyciela rysunków z Drohobycza. Jerzy Speina koncentruje się np. w swoich badaniach na poszukiwaniu relacji z filozofią Bergsona (1859-1941)³⁸. Jeżeli jednak uzna się, że tekst *Mityzacji rzeczywistości* zawiera pewne wskazówki interpretacyjne, które odnoszą się do całej twórczości Schulza, to warto spróbować pokazać, że w jego literackich utworach „odrastają”, „regenerują się” również fragmenty gnostycznych i gnostyckich mitów. Wówczas można prześledzić, jak część Schulzowskich słów „grawituje” w stronę gnostyckiego, neognostycznego³⁹ sensu lub swegoistego gnostycznego nastroju.

³⁸ J. Speina, *Bankructwo realności...*, ss. 92-93.

³⁹ Na temat gnostycyzmu i neognozy, a także ich sporów i relacji z chrześcijaństwem zob. np.: W. Myszor, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Var-saviensia” 1/1971, ss. 367-424; idem, *Na tropach tajemnej wiedzy*, „Znak” 6(252)/1975, ss. 655-687; idem, *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*, „Studia Antiquitatis Christianae” 1(2)/1977, ss. 121-260; *Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. A. Dembska, W. Myszor, Warszawa 1979; *Gnoza*, „Literatura na Świecie” (monograficzny numer) 12(197)/1987; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998; idem, *La-birynty herezji*, Warszawa 1999; idem, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000; E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Poznań 1995; idem, *Pomiędzy wiarą a gnozą – próba wprowadzenia do teologii Orygenesusa (od ok. 185 do ok. 254)*, „Zeszyty Filozoficzne” 6/1998, Poznań, ss. 15-25; Z kolei na temat znajomości kategorii gnostyckich i neognostycznych w polskim, a także europejskim środowisku literackim zob. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”*. *Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009; B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012.

3. Gnostyczne meandry Wiosny

3.1. Wiosna, czyli literatura pomiędzy mistyką i gnozą

Jednym z przejawów gnostycznego, gnostyckiego widzenia rzeczywistości jest mit o pragnieniu znalezienia zbawczej, wyzwalającej z materialnej niewoli wiedzy, czyli gnozy. Czy w wykreowanym przez Schulza literackim świecie można wskazać przykłady wizualizacji tego gnostycznego marzenia? Przede wszystkim wypada dokładniej przyjrzeć się niektórym fragmentom jego *Wiosny*. Warto również porównać je z literackim obrazem gnostycznego poznania zaprezentowanym przez Stanisława Przybyszewskiego, który w sposób jednoznaczny zadeklarował swoje przywiązanie do gnostyckiej tradycji⁴⁰. Chodzi oczywiście o utrwaloną w *Krzyku* (1917) próbę przekroczenia granic zmysłowej rzeczywistości, której dokonuje w swojej halucynacyjnej wizji malarz Gasztowt. Jej charakter może przybliżyć poniższy opis:

[...] widział jeszcze, jak z jakiejś szpary wysuwał się ohydny łeb stonoga, słyszał, jak się piasek poza rozerwaną tapetą sypie, patrzył chwilę w dwa zielone ślepie, co z dziwną szybkością wyolbrzymiały do ogromnych tarcz, w których ujrzał aż pod niebo wypalające przęsła mostu: czarna, zgnięła woda lała się między trzęsącymi się słupami [...] ⁴¹.

Wczytując się w przywołane słowa, warto przede wszystkim nabrać dystansu wobec emanującego z nich natrętnego i dosyć naiwnego demonizmu. Z drugiej jednak strony ów wyolbrzymiony przez Przybyszewskiego owadzi symbol ulicy odzwierciedla naturalne na przełomie XIX i XX wieku lęki, których uzasadnioną przyczyną była nadmierna i momentami chaotyczna industrializacja⁴². Jej nieumiarkowany rozrost

⁴⁰ Na temat sygnalizowanej przez Przybyszewskiego fascynacji gnostycyzmem zob. S. Przybyszewski, *Frontispice do De profundis*, Lwów – Warszawa – Bydgoszcz – Poznań – Kraków – Lublin 1929, ss. 1-41.

⁴¹ S. Przybyszewski, *Krzyk*, Lwów – Kraków – Warszawa – Poznań 1917, s. 65.

⁴² Więcej na temat proponowanego przez Przybyszewskiego symbolicznego przedstawienia fenomenu ulicy w wielkim mieście zob. A. Jocz, *Pomiędzy pokusą hedonizmu a pragnieniem ascetyzmu – gnostycyzm w gnozie Stanisława Przybyszewskiego*, w: idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”*..., ss. 42-45.

mógł budzić skojarzenia z jakimś wręcz fizjologicznie odstręczającym i wynaturzonym stawonogiem lub innym pasożytniczym organizmem. Jednakże najbardziej zaskakują czytelnika oczy tego owada, które wydają się otwierać na alternatywną wobec świata przedstawionego powieści rzeczywistość. W ten właśnie sposób Przybyszewski dokonuje swoistej, literackiej interpretacji fenomenu gnostycznego poznania. Nie jest naturalnie wierny gnostyckiej ortodoksji, ale wykorzystuje panującą w niej wiarę w szczególny charakter gnozy i używa jej do własnej, odrębnej, artystycznej kreacji. W interpretacji pisarza nie jest to jednak wiedza przynosząca zbawienie, czyli wyzwolenie z materialnego więzienia świata i ciała. Proponując swoje odczytanie fundamentalnych gnostyckich kategorii pojęciowych, autor *Confiteoru* konsekwentnie rezygnuje z zawartego w nich eschatologicznego optymizmu. Trudno jest przecież poszukiwać nadziei w tych odmętach wzburzonej, „czarnej, zgnilej wody”⁴³. Czy warto jednak podejmować tego rodzaju próbę literackiej recepcji gnostycyzmu? Czy ma ona jakąś artystyczną wartość? Wydaje się, że tego rodzaju działania ułatwiły Przybyszewskiemu ostateczne przekroczenie granic powieści realistycznej i zaadaptowanie na grunt swojej literatury gnostycznego przekonania o istnieniu duchowych światów, które stanowią alternatywę wobec zmysłowej rzeczywistości. Dzięki temu wzbogacił własną twórczość o możliwość prowadzenia artystycznych eksperymentów nad fenomenem kreacji owych odmiennych rodzajów rzeczywistości oraz swobodnego testowania zdolności poznawczych i interpretacyjnych czytelników.

Czy w podobnym kierunku wiodą literaturę artystyczne potencje Brunona Schulza? Dążąc do odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, warto pamiętać, że *Wiosna* jest tekstem literackim, którego niektóre fragmenty jakby z założenia starają się wystawić na próbę istotę pisarskiego rzemiosła i czytelnicznych przyzwyczajęń. Chodzi przecież o pragnienie umieszczenia w omawianej artystycznej rzeczywistości bytów, których nie można opisać słowami, ponieważ są „nieogarnięte i niewypowiedziane”⁴⁴. Ich niewerbalny charakter wydaje się również wynikać z substancjalnych ograniczeń, które wpisane są w imma-

⁴³ Więcej na temat gnostycznych poszukiwań Przybyszewskiego zob. ibidem, ss. 15-66.

⁴⁴ B. Schulz, *Wiosna*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 157.

nentną naturę języka. Dzieje się tak dlatego, że codzienna, życiowa praktyka chce widzieć w nim przede wszystkim „potoczną mowę”⁴⁵. Czy warto zatem zmierzać do jakiegokolwiek literackiej wizualizacji fenomenu owych bytów? Zagłębiając się w lekturę *Wiosny*, czytelnik coraz bardziej ulega dyskretnemu urokowi owych prób. Być może jedynym rozwiązaniem tego problemu jest dążenie do uwolnienia się od pewnego rodzaju językowego gorsetu i rozpoczęcie artystycznych poszukiwań „poza naszymi słowami”⁴⁶. W tym miejscu wypada również przypomnieć, że tego typu intelektualne przedsięwzięcia mają już w kulturze europejskiej swoją tradycję. Na gruncie filozofii słynna jest wyprawa wytyczająca granice językowi, którą podjął Ludwig Wittgenstein (1889-1951), a jednocześnie zasugerował on, że może być coś wymykającego się językowemu opisowi. To właśnie jego *Tractatus Logico-Philosophicus* zawiera następujące sformułowania:

6.522 Jest zaiste coś niewyraźnego. To się *uwidacza*, jest tym, co mistyczne.

6.53 Poprawna metoda filozofii byłaby właśnie taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom swoich zdań nie nadał żadnego znaczenia. Byłaby to dla niego metoda niezadowolająca – nie miałby poczucia, że uczymy go filozofii – ale byłaby to *jedyna* metoda ściśle poprawna⁴⁷.

Z dociekań Wittgensteina wynika więc, że filozofia od zawsze stawiała sobie zbyt wygórowane cele. Filozofowie chcieli dotrzeć do tej sfery rzeczywistości, której nie opisują nauki przyrodnicze. Wówczas stawali bezradni wobec niewyraźnego, ponieważ nie mieli odpowiednich środków werbalnych, które mogliby zastosować do przedstawienia tego wymiaru świata. Dlatego myśliciel postuluje redukcję badań filozoficznych do obszaru nauk przyrodniczych i porzucenie metafizyki. Wydaje się być przekonany, że nie istnieje język, którym w sposób

⁴⁵ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 366.

⁴⁶ B. Schulz, *Wiosna*, s. 157.

⁴⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, ss. 87-88.

naukowy można wyrazić klasyczne problemy metafizyki. Zdaje sobie również sprawę z tego, że w ten sposób ginie urok filozofowania. Wittgenstein dobrze wie, że przez wieki to właśnie metafizyka zachęcała ludzi do filozoficznych peregrynacji. Nie wyklucza jednak realnego istnienia rzeczywistości niewyraźnej, metafizycznej.

Można oczywiście zaryzykować stwierdzenie, że Schulz osiągnął lepsze rezultaty niż Wittgenstein, ponieważ wykreował swój własny literacki świat, w którym wspomniane przez filozofa ograniczenia po prostu nie obowiązują. Czy jednak tego rodzaju eksperymentowanie na gruncie literatury jest bezpieczne? Przecież podjęta w *Wiosnie* wyprawa „poza słowa” związana jest zawsze z ryzykiem utraty zdolności komunikacyjnych. Jest również destrukcyjna dla istoty werbalnego wyrażania świata, które zazwyczaj sprowadzone zostaje do wymiaru pragmatycznie rozumianej „praktyki życiowej”⁴⁸. Sygnalizowana artystyczna peregrynacja może więc w ostateczności prowadzić do unicestwienia wielu czytelniczych przyzwyczajeń. Z drugiej jednak strony z lektury *Mityzacji rzeczywistości* wydaje się wynikać, że wspomniana już „regeneracja”, „odrastanie” metafizycznego sensu rzeczywistości jest możliwe tylko po uwolnieniu słowa od konieczności funkcjonowania „jako organ porozumienia”⁴⁹. Dlatego w *Wiosnie* narrator stara się podjąć wspomniane ryzyko i doprecyzować naturę swoich literackich podróży „poza słowo”. Twierdzi, że ono „rozkłada się tu na elementy i rozwiązuje, wraca w swą etymologię, wchodzi z powrotem w głąb, w ciemny swój korzeń”⁵⁰. Podejmując próbę odczytania zaprezentowanych rozważań, należy zwrócić uwagę na usytuowaną w ich centrum metaforę słowa, które „wchodzi w głąb ciemnego korzenia”. W dalszym ciągu tekstu *Wiosny* ta śmiała metafora zostaje swoiście uzupełniona poprzez ciąg zadziwiających, literackich i równie metaforycznych wizji. Wreszcie zaskoczony czytelnik odkrywa to, czym jest w rzeczywistości owa niejasna „głębia”. W całej pełni uświadamia sobie, że narrator bezpośrednio odwołuje się do zaczerpniętych od Greków i Rzymian

⁴⁸ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 366.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ B. Schulz, *Wiosna*, s. 157.

wyobrażeń o państwie umarłych⁵¹. W kolejnym fragmencie *Wiosny* zaistniałe skojarzenie zostaje zdecydowanie wzmocnione. Znikają z niego mitologiczne aluzje i pojawia się wizualizacja, która jednoznacznie odrzuca każdego człowieka i czytelnika. Za jego intrygujący stan psychiczny odpowiada następujące pytanie:

Czy czujecie, jak mrocznieje od tych słów, jak sypie się kretowiskiem, jak powiało głębią, piwnicą, grobem?⁵²

Wczytując się w przywołane słowa, można odnieść wrażenie, że zawarta jest już w nich pewnego rodzaju odpowiedź. Okazuje się, iż sygnalizowana wcześniej zachęta do werbalnego zstąpienia w „ciemny korzeń” wywołuje u pisarza i czytelnika stan intelektualnego „zmroczenia”. O skrajnie dramatycznym charakterze tego przeżycia świadczą porównywanie go do „piwnicy” i „grobu”. Dlaczego jednak ów wykreowany przez Schulza literacki obraz wywołuje u czytelnika tak jednoznaczne uczucie bojaźni? Jest to oczywiście związane z wykształconym w kulturze europejskiej archetypicznym wręcz przekonaniem, które głosi, że w piwnicznym, grobowym chłdzie zawsze czai się strach. Warto jednak pamiętać, że w omawianej literackiej rzeczywistości wspomniane uczucie bojaźni posiada jeszcze jedno uzasadnienie. Schodząc do tej artystycznie wykreowanej „piwnicy”/„grobu”, pisarz/czytelnik tracą racjonalną kontrolę nad słowami, które „mrocznieją”, ponieważ uwalniają się od konieczności bycia i funkcjonowania jako „potoczna mowa”. Natomiast większość ludzi jest wręcz instynktownie przywiązana do racjonalnego kontrolowania swojej potencji językowej, czyli chcą wierzyć, że słowa zawsze powinny charakteryzować się intersubiektywną komunikowalnością. To przywiązanie do wiary w intersubiektywną komunikowalność daje także człowiekowi poczucie swoistego panowania nad światem, czyli rozumienia otaczającej rzeczywistości. Przy tak dookreślonym procesie komunikacji słowa zawsze odgrywają kluczową rolę, ponieważ są podstawowym i właściwie jedynym nośnikiem informacji. Tymczasem z *Wiosny* i *Mityzacji rzeczywistości* wydaje się wynikać, że prawdziwa natura słowa

⁵¹ Ibidem oraz komentarz Jerzego Jarzębskiego.

⁵² Ibidem.

ujawnia się poprzez podróż „w głąb ciemnego korzenia”, czyli poprzez utratę komunikacyjnej użyteczności. W ten sposób Schulz wydaje się deklarować swoje ostateczne rozstanie z optymistyczną wizją procesu komunikacji językowej, którą propagował np. w *Kratylosie* Platon. Dlatego właśnie narrator *Wiosny* zaprasza czytelnika do odważnego spenetrowania owej słownej „piwnicy”/„grobu”. Oczywiście należy to zrobić na własną odpowiedzialność. Bardzo szybko okazuje się wówczas, że przywołana „piwnica” jawi się zaledwie jako przedsięwzięcie do jakiegś nowej, alternatywnej rzeczywistości literackiej. Zagłębianie się w nią doskonale ilustrują kolejne słowa zaczerpnięte z *Wiosny*:

Gdy korzenie drzew chcą mówić, gdy pod darnią nazbiera się bardzo wiele przeszłości, dawnych powieści [...] – wtedy kora drzew czernieje i rozpada się chropawo w grube łuski, w głębokie skiby, otwiera się rdzeń ciemnymi porami, jak futro niedźwiedzie. Pogrążyć się twarzą w tym puszystym futrze zmierzchu, wtedy staje się przez chwilę całkiem ciemno, głucho i bez tchu jak pod wiekiem. Trzeba wtedy przystawić oczy jak pijawki do najczarniejszej ciemności, zadać im lekki gwałt, przecisnąć je przez nieprzeniknione, przepchać na wskroś przez głuchą głębę – i oto nagle jesteśmy u mety, po drugiej stronie rzeczy, jesteśmy w głębi, w Podziemiu. I widzimy...⁵³

Poszukując elementarnych podobieństw oraz różnic pomiędzy przedstawionym właśnie ustępem z *Wiosny* i cytowanym wcześniej fragmentem *Krzyku*, należy zwrócić baczną uwagę na szczególne potraktowanie roli oczu. Wzrok jest naturalnie podstawowym zmysłem, który zapewnia człowiekowi poznanie świata, ale obu pisarzom chodzi o coś więcej. Wydaje się, że świadomie dystansują się nie tylko wobec biologicznie i kulturowo zdeterminowanego fenomenu widzenia, ale przede wszystkim wobec jego fizjologicznych podstaw. Chodzi naturalnie o warunek konieczny zaistnienia wszelkiego procesu wzrokowej percepcji, czyli o światło. Natomiast w omawianych literackich rzeczywistościach można nawet zaobserwować pewnego rodzaju zaskakującą ucieczkę od światła. Przywoływany ustęp z *Krzyku* zawiera przecież halucynacyjny opis wzrokowego utonięcia

⁵³ B. Schulz, *Wiosna*, ss. 157-158.

w „zielonych ślepiach” obrzydliwego stawonoga. Również istotą analizowanej wizualizacji z *Wiosny* jest powolne zagłębianie się, ale już bezpośrednio, w absolutnej ciemności. Jednocześnie na końcu owego zstępowania w mrok pojawia się nadzieja na widzenie. Jaki jest jednak status ontologiczny tego aktu „przepchania” oczu na „drugą stronę rzeczy”? Czy ta forma kreacji jest tylko sposobem na uatrakcyjnienie literackiej rzeczywistości? Wypada przy tym pamiętać, że owo wstąpienie w ciemność stanowi bardzo istotną część wielowiekowej tradycji w ortodoksyjnej mistyce chrześcijańskiej. Już Pseudo-Dionizy Areopagita uważał ten rodzaj przeżycia za początek drogi do Boga. W jego mistycznych tekstach można znaleźć m.in. następujące opisy poznania Absolutu w ciemności:

Bo przez to szczerze, dobrowolne, zupełne wyrzeczenie się siebie samego i wszystkiego, ty, wolny i oswobodzony od przeszkód, pogrążysz się w blasku tajemniczej boskiej ciemności.

[...] dobroczynna przyczyna wszystkiego wyraża się nawet bez słów, nie mając w sobie ani mowy, ani myśli, bo jest (substancyalnie) wyższą od reszty jestestw, i ponieważ okazuje się w swej prawdzie i bez zasłony tym tylko, którzy, mijając świat materyalny i intelektualny, wznoszą się do wysokości najwznioślejszej Świętości i, pozostawiając odtąd na uboczu wszelkie światła i dźwięki, wszelkie słowo pochodzące od Nieba, pogrążają się w ciemnościach, gdzie przebywa, jak mówi Pismo, Ten, który pracuje nad światem.

Wtedy dusza, uwolniona od świata zmysłowego i od świata umysłowego, wchodzi w tajemniczą ciemność Świętej nieświadomości [...], czerpiąc na koniec z tej absolutnej niewiedzy takie poznanie, do jakiego rozum nie mógłby nigdy dojść.

Odważamy się wejść w tę przejrzystą ciemnię, by widzieć i poznać poprzez naszą właśnie ślepotę i naszą mistyczną niewiedzę Tego, który usuwa się od wszelkiego oglądania i od wszelkiego pojmowania⁵⁴.

Przywołany fragment tekstu Pseudo-Dionizego zachęca oczywiście do porównań z cytowanymi już ustępami z *Krzyku* i *Wiosny*. Przede

⁵⁴ Świętego Dionizyusza Areopagity, *O teologii mistycznej*, w idem, *Dzieła*, ss. 108-111.

wszystkim łączy je koncentracja na fenomenie ludzkiego zmagania się z ograniczeniami wynikającymi z materialnej egzystencji. Jednakże z wizji Gasztowta emanuje przejmujący pesymizm i bardzo wyraźnie kontrastuje z nastrojem, który przenika pozostałe teksty. Istota tego nastroju sprowadza się do stanu oczekiwania na swoisty rodzaj inicjacji. Chrześcijański mistyk oczekuje na bezpośrednie i doświadczone spotkanie z Bogiem. Natomiast w *Wiosnie* nie zostaje wprowadzie sformułowana nawet najdelikatniejsza sugestia na temat Absolutu/Boga, ale wizualizacja ciemności bardzo przypomina przeżycia opisywane przez mistyków. Szczególnego znaczenia nabiera np. konstatacja na temat swistego odcięcia od wrażeń zmysłowych, którego doświadcza człowiek zagłębiający się w „puszystym futrze zmierzchu”. W podobnym duchu wypowiada się również Pseudo-Dionizy i zachęca do uwolnienia się spod wpływu „światła i dźwięków”. Jednakże w tradycji mistycznej dążenie do redukcji oddziaływania ze strony rzeczywistości materialnej to zdecydowanie zbyt mało. Dlatego docelowo mistyk powinien zmierzać do osiągnięcia stanu, który Pseudo-Dionizy nazywa „minięciem świata intelektualnego” oraz „uwolnieniem duszy od świata umysłowego”⁵⁵. Tego rodzaju postawa wobec rozumu wynika z jednoznacznego przekonania o jego poznawczej bezsilności wobec ogromu Boga. A zatem opisywane w dziele *O teologii mistycznej* wstąpienie w „ciemność Świętej nieświadomości” i „przejrzystą ciemność” oznacza zdobycie przez mistyka wiedzy, która nie tylko nie stanowi efektu rozumowego poznania Absolutu, ale właściwie jest totalnym zaprzeczeniem wszelkich racjonalnych potencji człowieka. Czy podobnej jakości wiedzę dostarczą również oczy, które jak „pijawki” zostaną „przepchane na wskroś przez głuchą glebę”? Wypada jednak od razu dodać, że owe „oczy-pijawki” nie poprzestają tylko na „prześciśnięciu” się na „drugą stronę rzeczy”, ale są zdolne do „widzenia”. W ten właśnie sposób ontologiczne podstawy literackiego świata *Wiosny* dopuszczają do sytuacji, w których przywołany stan „najczarniejszej ciemności” ma jedynie przejściowy charakter. Pojawia się zatem nadzieja na

⁵⁵ Podobny proces u św. Augustyna opisał Henryk Wójtowicz. Zob. idem, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, s. 170.

przekroczenie granicy „głuchej gleby” i ostateczne uzyskanie wiedzy na temat istoty tego, co w tej artystycznej rzeczywistości jest transcendentne. Tymczasem w ortodoksyjnym chrześcijaństwie mistyczna percepcja transcendentnej rzeczywistości posiada bardzo wyraźnie dookreślone granice. Omawiając na przykładzie św. Jana od Krzyża (1542-1591) naturę mistyki, Tomasz Merton (1915-1968) stwierdza, że dzięki doświadczeniu mistycznemu człowiek odczuwa przede wszystkim bezpośrednią „obecność”⁵⁶ Boga. Następnie autor *Siedmiopietrowej góry* doprecyzowuje swoje przekonanie na temat „obecności” Absolutu w następujący sposób:

Jest obecny nie w skończonym pojęciu, lecz w nieskończonej rzeczywistości, która nie mieści się w żadnym analogicznym pojęciu, którym możemy Go wyrazić⁵⁷.

A zatem człowiek poprzez owo doświadczenie Boga nie zdobywa żadnej nowej wiedzy, która rewidowałaby lub uzupełniała uświęcone przez tradycję chrześcijańskie objawienie. Mistyczne spotkanie z Bytem Doskonałym nie jest bowiem możliwe do jakiegokolwiek konceptualnego i werbalnego odzwierciedlenia.

Jaki zatem charakter posiada wiedza zdobyta przez wspomniane „oczy-pijawki” na temat istoty „drugiej strony rzeczy”? Z dotychczasowych rozważań wynika, że trudno będzie utożsamić ją z efektem poznania o charakterze mistycznym. Wydaje się, że zdecydowanie najbliższe jest jej do gnozy. Oczywiście nie należy zbyt łatwo ignorować poczyną narratora *Wiosny*, który stara się zasugerować, że do pewnego stopnia ten rodzaj poznania przypomina uzyskanie informacji przez człowieka za pośrednictwem snu. Okazuje się przecież, że swoiste widzenie w ciemności przebiega również w trakcie snienia. Akt ów otwiera śpiącego na doświadczenie jego wewnętrznej rzeczywistości⁵⁸. W tekście *Wiosny* można nawet wyczytać, że to oniryczne poznawanie zbliża człowieka do fenomenu Platońskiej anamnezy. Z drugiej jednak strony wypada pamiętać, że w sferze deklaracji Ateńczyk niesłychanie

⁵⁶ T. Merton, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1988, s. 75.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ B. Schulz, *Wiosna*, s. 158.

mocno podkreślał racjonalny charakter swojego filozofowania. Tymczasem Schulz wykreował wiosenną anamnezę, dzięki której czytelnik odkrywa, że

[...] tylko w górze, w świetle [...] jesteśmy drzącą artykułowaną wiązką melodii, świetlistym wierzchołkiem skowronkowym – w głębi rozsypujemy się z powrotem w czarne mruczenie, w gwar, w bezlik nieskończonych historii⁵⁹.

Czy cytowane słowa oznaczają, że zaprezentowana w literackiej wizji wyprawa na „drugą stronę rzeczy” jest rzeczywiście istotowo tożsama z marzeniem sennym? Różni interpretatorzy analizowali przecież wielokrotnie problem oniryczności, która miała być cechą charakterystyczną Schulzowskiego świata przedstawionego. Wydaje się jednak, że nie chodzi tylko o sen w tych pisarskich wizualizacjach. Naturalnie krew – wiedza wyssana przez „oczy-pijawki” może czasami i w niektórych swoich fragmentach przypominać sennie przeżycia. Być może warto je wówczas potraktować jako synonim błędzenia, które jest efektem immanentnego chaosu panującego w rzeczywistości transcendentnej. Okazało się bowiem, że owa wykreowana w Schulzowskim świecie wyprawa „przez głuchą glebę” na „drugą stronę rzeczy” nie przyniosła mistycznego zjednoczenia z Bogiem i nie zakończyła się satysfakcjonującą, gnostyczną iluminacją. Czytelnik wydaje się być bezradny wobec tego nieogarniętego „bezliku nieskończonych historii”. Być może taki jest właśnie los literackiego „odrastania”, „regenerowania się” gnostycznych i gnostyckich mitów. Podobnie niejednoznaczny charakter miała omawiana wcześniej pisarska wizja Przybyszewskiego.

3.2. Gnoza o „drugiej stronie rzeczy”

Chcąc przybliżyć fenomen owej literackiej gnozy wyssanej przez „oczy-pijawki” z rzeczywistości po „drugiej stronie rzeczy”, należy sięgnąć po kolejny fragment *Wiosny*:

Tu są te kolumbaria, te szuflady na umarłych, w których leżą zaschnięci, czarni jak korzenie i czekają na swój czas. Tu są te wielkie drogerie, gdzie

⁵⁹ Ibidem.

stoją na sprzedaż w ławnikach, tyglach, słojach. Stoją latami w swych regałach, w długich uroczystych porządkach, choć nikt ich nie kupuje. Może ożyli już w przegrodach swych gniazd, już całkiem ozdrowieni, czyści jak kadzidło i wonni [...] umarli budzą się rzędem, głęboko wypoczęci – do całkiem nowego świtu!...⁶⁰

Przede wszystkim istnieje bardzo naturalna pokusa do jednoznacznie dosłownego, a nawet literalnego odczytania przywołanego ustępu *Wiosny*. Być może zawiera on tylko sugestię, która głosi, że przeszłość posiada nieprzemijającą wartość i tym samym staje się pożądanym tworzywem dzieła literackiego. Dlatego niesłuchanie ważne są wówczas wszelkie materialne artefakty, które łączą współczesność z bytowaniem przodków. Dążąc do artystycznego wyrażenia natury owych artefaktów, pisarz posłużył się jednak ponownie symbolicznie nasyconą metaforą grobu. Równocześnie zilustrował w ten sposób swoje literackie zstąpienie „poza słowa” i wkroczenie w „bezlik nieskończonych historyj”. Z drugiej jednak strony to „wchodzenie w głąb ciemnego korzenia” słowa wyrażone zostaje ogromną i wzbudzającą podziw erupcją różnorodnych, werbalnych wizualizacji. Właśnie ów słowny przepych dobitnie świadczy o ostatecznym uwolnieniu się narratora spod dyktatu komunikacyjnej użyteczności przekazu językowego, który nie musi już ograniczać się jedynie do pełnienia funkcji „organu porozumienia”.

Cytowane słowa z *Wiosny* niesłuchanie mocno sygnalizują materialny charakter bytów funeralnych i w ten sposób dokonuje się zaskakująco frenetyczna hiperbolizacja zmysłowych aspektów śmierci. Czytelnik doświadcza więc spotkania ze szczególnym obrazem, którego jednym z elementów jest zdegradowana przez śmierć cielesność. Natomiast najbardziej przejmującą częścią owej wizualizacji jest intelektualnie przewrotna próba zbliżenia się do pewnego tabu europejskiej kultury. Chodzi oczywiście o wypierany ze świadomości społecznej fakt biologicznej użyteczności ciał, które zostały dotknięte śmiercią. Przecież to właśnie z nich czerpią odżywcze soki te wszystkie korzenie drzew, które Schulz tak obficie sportretował w *Wiośnie*. Śmierć może stać się więc bezpośrednim źródłem życia. Jednak pisarz zderzył tę

⁶⁰ Ibidem, s. 159.

fizjologiczną dosłowność z zagadkowymi funeralnymi „drogeriami”. Przerzucił tym samym swoisty pomost pomiędzy naturą i kulturą. Wydaje się, że dał również do zrozumienia, iż literatura czerpie siłę witalną, swoją energię w sposób podobny do przyrody. Umarli pozostawiają zatem następnym pokoleniom swój duchowy, intelektualny dorobek, z którego można swobodnie korzystać. Wystawiają się na pewnego rodzaju sprzedaż, czyli próbują być powszechnie dostępni. Umieszczeni są na półkach owych funeralnych „drogerii” i zachęcają do użycia, wykorzystania, ponieważ weszli już w skład niezmiernego, chaotycznego targowiska myśli. Oczywiście warto także zastanowić się nad sygnalizowanym przez narratora znikomym popytem na owe „łzawniki, tygły, słoje”, które przepełnione są „bezlikiem nieskończonych historii”. Okazuje się jednak, że być może nie nadszedł jeszcze ich czas. Dlatego czytelnik powinien zwrócić uwagę na dalszą część przywołanego fragmentu *Wiosny*, w którym pojawia się kolejny literacki obraz poświęcony zadziwiającej regeneracji, a nawet swoistemu odrodzeniu owych zmarłych. Czyżby przygotowywali się do nowego życia? Nie jest to jednak zmartwychwstanie w dniu Sądu Ostatecznego, ponieważ w omawianym tekście nie ma nawet śladu przepowiadania na temat kresu historii i ludzkości. Można natomiast z niego wywnioskować, że będzie to egzystencja jakościowo inna od dotychczasowej. Warto więc zaryzykować przypuszczenie, że ten nowy rodzaj istnienia będzie tożsamy z literacką aktualizacją duchowego i intelektualnego dorobku przeszłych pokoleń. Odwołując się do tej interpretacji, można również podjąć próbę wyjaśnienia natury wpisanej w tekst *Wiosny* zagadkowej sugestii, która głosi, że fizjologicznych oznak śmierci pozbędą się ci wszyscy, których doczesne, materialne szczątki zalegały dotychczas w różnych zakamarkach funeralnych „drogerii”. Mają po prostu stać się „czyści jak kadzidło i wonni”. Osiągną ów stan za sprawą literackiej, artystycznej renowacji, która zagwarantuje unieśmiertelnienie ich starych, przebrzmiałych „historii”. Jednocześnie wydaje się, że tak mocne akcentowanie ich „czystości” i „wonności” ma charakter gnostyckiej niezgody na różnorakie, przede wszystkim biologiczne aspekty umierania. Czytelnik doświadcza w ten sposób bezpośrednio odwiecznego splątania natury i kultury, a także fizjologiczności i lite-

rackości. Artystyczna użyteczność i odrodzenie wcale nie gwarantują fizycznej, cielesnej rekonstrukcji.

Poszukując uzasadnienia przedstawionej interpretacji, wypada przeanalizować następujący ustęp *Wiosny*:

Jesteśmy po drugiej stronie, jesteśmy u podszewki rzeczy, w ciemności fastrygowanej płaczącą się fosforescencją. Co za krążenie, ruch, ciżba. Co za mrowie i miazga, ludy i pokolenia, tysiąckrotnie rozmnożone biblie i iliady. Co za wędrówka i tumult, płatanina i zgiełk historii. Dalej już ta droga nie prowadzi. Jesteśmy na samym dnie, u ciemnych fundamentów [...]. Tu są te nieskończone inferna, te beznadziejne obszary ossjaniczne, te oplakane nibelungi. [...] Skądże by pisarze brali swe koncepcje, skądże by czerpali odwagę do wymyślania, gdyby nie czuli za sobą tych rezerw, tych kapitałów, tych rozliczeń stokrotnych, którymi wibrują Podziemia⁶¹.

Cytowane słowa dowodzą, że nie można tego wykreowanego przez Schulza świata uznać za przykład wizualizacji doświadczenia mistycznego. Przede wszystkim dlatego, że czytelnik zdobywa pewną konkretną wiedzę, która ma charakter gnozy. Jej gnostyczność manifestuje się poprzez opisanie natury rzeczywistości, która jest transcendentna wobec literackiego świata przedstawionego w *Wiośnie*. Dzięki owej wiedzy dostępne stają się więc regiony bytowania, które usytuowane są „po drugiej stronie rzeczy”, czyli u ich „podszewki”. Zachęcając do podjęcia gnostycznej wyprawy w „głąb ciemnego korzenia” słowa, narrator ujawnił/wykreował czytelnikowi istnienie bytów, które stanowią swoistą prefigurację wszelkiej literatury. Naturalnie można starać się uznać ten rodzaj działań twórczych za swoiste, artystyczne przetworzenie teorii idei Platona. Jednakże na niekorzyść tej koncepcji przemawia głównie wyraźna chęć literackiego uwolnienia się spod racjonalnej kontroli, która wręcz instynktownie sprawowana jest nad społecznym i artystycznym funkcjonowaniem słowa. Oprócz tego w świecie wielkiego Ateńczyka dominuje pochwała światła, a tymczasem narrator *Wiosny* zaprasza do wejścia w ciemność, która stanowi jakościowe zaprzeczenie wobec natrętnego dyktatu rozumu. Z propozycją platońskiego interpretowania Schulzowskiego świata w jawnej

⁶¹ Ibidem, ss. 159-160.

sprzeczności pozostaje również permanentny chaos, bałagan, który panuje „u podszewki rzeczy”. Intelktualnie urzeka w nim jednak owo nieskrępowane tłoczenie się pierwowzorów dzieł literackich.

Zmierzając w stronę dodatkowego wsparcia gnostycznego czytania *Wiosny*, każdy badacz może sięgnąć do dorobku Rudolfa Steinera⁶², twórcy neognostycznej antropozofii. Szczególną uwagę powinien zwrócić na następujący fragment jego *Teozofii Różokrzyżowców*:

Czwarta dziedzina dewahanu zawiera prawzory, praformy tego wszystkiego, co występuje tu, na Ziemi, jako *twórczość* oryginalna, samorzutna. [...] Nowa myśl, dzieło sztuki, maszyna – wnoszą w świat coś, czego dotąd jeszcze nie było, każde w swojej dziedzinie stanowi *twórczość* oryginalną. [...] Nawet najdrobniejsze, samodzielne, oryginalne czyny mają swe *prawzory*, swe prototypy w dewahanie. Tam, jeszcze przed narodzeniem człowieka, znajduje się to wszystko, co jest jego samodzielnym, z wnętrza płynącym czynem⁶³.

Trudno jest oczywiście oczekiwać, że duchowe poszukiwania antropozofa będą w pełni tożsame z literackimi obrazami wykreowanymi przez Schulza. Warto jednak zauważyć, że zdaniem Steinera „praformy”

⁶² Na temat Rudolfa Steinera i natury antropozofii zob. np.: M. Bierdiajew, *Teozofia i antropozofia w Rosji*, tłum. H. Paprocki, „Gnosis” 4/1992, ss. 13-20; S. Chrzastowski, *Rudolf Steiner (1861-1925) życie twórcy antropozofii*, „Gnosis” nr 1, ss. 39-44; T. Doktor, *Materiały do bibliografii prac Rudolfa Steinera w języku polskim*, „Gnosis” nr 1, ss. 45-46; O. Fränkl-Lundborg, *Co to jest antropozofia?*, tłum. B. Kowalewska, „Gnosis” nr 2, ss. 11-19; J. Prokopiuk, *Cień demona nad Niemcami, cień demona nad światem*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 2/1989, ss. 123-129; J. Prokopiuk, *Antropozofia, czyli wiedza duchowa*, w: idem, *Labirynty...*, ss. 87-233; J. Prokopiuk, *Steinerowska demonozofia*, w: idem, *Ścieżki wtajemniczenia...*, ss. 80-91; J. Prokopiuk, *Gnoza i ja – raz jeszcze*, w: idem, *Mel vitae (Miód życia)*, Kraków 2010, ss. 75-93; A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji*, „Zeszyty Filozoficzne” 7/1999, Poznań – Wiedeń, ss. 103-114; idem, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925) jako gnostyczna wizja ezoterycznej tradycji Zakonu Róży i Krzyża*, „Zeszyty Filozoficzne” 8/2000, Poznań, ss. 69-79; idem, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000, ss. 97-112; idem, *Nowe ruchy religijne jako próba pluralizacji metafizyki*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Poznań 2003, ss. 311-321.

⁶³ R. Steiner, *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1996, ss. 32-33.

wszelkiej ludzkiej działalności twórczej przedstnieją w bardzo szczególnej, czyli pneumatycznej rzeczywistości. Także w Schulzowskim świecie prefiguracje dzieł literackich egzystują w przestrzeni, która ma wyjątkowy i zasadniczo różny charakter od reszty świata przedstawionego *Wiosny*. Poszukując następnych elementów zbliżających antropozoficzną neognozę do literackiej rzeczywistości Schulza, wypada wskazać pewnego rodzaju niejednorodność, wielowymiarowość świata, w którym w obydwu przypadkach preegzystują „prawzory” ludzkiej twórczości. Dlatego Steiner wspomina o czwartej i wielu innych dziedzinach duchowego „dewahanu”. Z kolei na różnych piętrach rzeczywistości „po drugiej stronie rzeczy” współistnieją w zagadkowy sposób byty funeralne oraz prefiguracje tekstów literackich. Szczególną uwagę interpretatora, czytelnika *Wiosny* powinna również zwrócić sugestia na temat swoistego rodzaju inicjatywy, zachęty, którą kierują owe byty usytuowane „u podszewki rzeczy” w stronę pisarza. Jej istotę wyrażają takie oto słowa:

Co za płatanina szeptów, co za mruczący gwar ziemi! O ucho twoje pulsuje niewyczerpana perswazja. Idziesz z przymkniętymi oczyma w tym ciepłe szeptów, uśmiechów i propozycji, nagabywany bez końca [...]. Chciałyby, byś wziął coś od nich, cokolwiek, szczyptę choć tych bezielesnych, szepejących dziejów, i przyjął to w swe młode życie, w krew swoją, i ocalił i żył z tym dalej⁶⁴.

Z przedstawionego fragmentu utworu można zatem wyczytać, że owe potencjalne literackie pomysły są zaskakująco natarczywe, jakby niepokojąco niecierpliwe. Wydają się zwyczajnie narzucać pisarzowi. Czy należy jednak sens twórczych zabiegów Schulza sprowadzać tylko do konwencjonalnego środka artystycznego wyrazu, czyli do personifikacji? Można spróbować zinterpretować tę artystyczną wizję poprzez tradycję gnostycką. To właśnie w jej nauczaniu istnieje kategoria po- „wołania”⁶⁵, które ze świata duchowego, pneumatycznego skierowane jest do człowieka. Jego celem jest gruntowna przemiana ludzkiego

⁶⁴ B. Schulz, *Wiosna*, ss. 160-161.

⁶⁵ Na temat gnostyckiego charakteru tej kategorii zob. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”*. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka 8(28)/2001, ss. 71-86.

życia, czyli odkrycie duchowych podstaw materialnej egzystencji. Gnostycy uważali, że wymiernym efektem po-„wołania” jest przebudzenie, przejrzenie na oczy. Jeżeli przyjmie się założenie, które głosi, że te wszystkie „szept” z „drugiej strony rzeczy” są tożsame z gnostyckim po-„wołaniem”, to wówczas jasna stanie się ontologiczna podstawa ich oddziaływania na duchowość pisarzy. Wynika ona z gnostyckiego przekonania o substancjalnej tożsamości pomiędzy rzeczywistością duchową (pleromatyczną) oraz duszą, duchem człowieka⁶⁶. Warto również pamiętać, że narrator *Wiosny* relacjonuje to, co zobaczył „u podszewki rzeczy”. Przedstępujące w niej pierwowzory tekstów usiłują dotrzeć do pisarza i starają się go gnostycznie, literacko po-„wołać”. Natomiast ludzie, którzy zostaną po-„wołani” przez ów „mruczący gwar ziemi”, będą nie tylko pisarzami, ale również znajdą w sobie siłę, aby „przeciśnąć” swoje oczy przez rzeczywistość „zmrocznienia” i zdobyć wreszcie ostateczną, wyczerpującą wiedzę.

Dążąc do gnostycznego zdiagnozowania Schulzowskiej wizji wpływów literackich „prawzorów” na człowieka, należy zdawać sobie sprawę z ewolucyjnego charakteru tej tradycji. Do interpretacji owych oddziaływań na jednostkę ludzką warto więc zastosować nie tylko gnostyckie po-„wołanie”, ale również podobną, neognostyczną kategorię. Jej naturę przybliżają poniższe słowa Steinera:

Obserwator z rozwiniętym „uchem duchowym”, wznosząc się z dolnych regionów „krajiny ducha” ku górnym, spostrzega, że dźwięki i tony przeobrażają się w „duchową mowę”. Zaczyna postrzegać „duchowe słowo”, dzięki któremu rzeczy i jestestwa obwieszczają mu teraz swą naturę nie tylko poprzez muzykę, lecz również wyrażają ją w „słowach”. Wypowiadają one przed nim, jak można by to nazwać w nauce duchowej, swe „wieczne imiona”⁶⁷.

Z przywołanych przemyśleń wynika, że antropozof szczególną uwagę zwrócił na tkwiącą w człowieku potencję do poznania rzeczywistości duchowej. Okazuje się, że neognostyczne nauczanie dopuszcza sytuację, w której ludzie potrafią usłyszeć mowę płynącą z pneuma-

⁶⁶ Zob. H. Jonas, *Religia...*, ss. 64-82.

⁶⁷ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie w nadmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, tłum. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002, s. 97.

tycznego świata. Naturalnie w antropozoficznym wykładzie wspomina się także o konieczności odpowiedniego duchowego zaangażowania ze strony słuchacza. Podobny styl myślenia legł u podstaw rzeczywistości, którą wykreował Schulz. Człowiek jest ze swej istoty podatny na duchowe uwodzenie, które wynika z aktywności jestestw usytuowanych „po drugiej stronie” rzeczy. Jednakże to swoiste obcowanie z niewyczerpaną „płataniną szeptów” jest przede wszystkim ogromnym źródłem przyjemności. Natomiast w koncepcji Steinera człowiek jest stale zachęcany do pewnego rodzaju duchowego wysiłku i aktywizacji.

Budując swój literacki świat, Schulz zaproponował czytelnikowi obraz, który zachęca do zaakceptowania jego wieloznacznego charakteru i zaprasza do indywidualnego odczytania. Dlatego wydaje się, że można go było również poddać procesowi interpretacji poprzez gnostyczne, antropozoficzne kategorie pojęciowe. Dzięki temu okazało się, że w tej samej wizyjnej, artystycznej przestrzeni współlistnieją ze sobą bardzo różne rodzaje bytów.

Jakie są zatem ontologiczne podstawy wzajemnej koegzystencji funeralnych artefaktów oraz pneumatycznych pierwowzorów dzieł literackich? Najciekawsze jest jednak to, że do owego substancjalnego konglomeratu bytów można dotrzeć tylko dzięki drodze, której naturę najlepiej charakteryzuje wyjątkowo sensualny opis zstąpienia do grobu⁶⁸. Dlaczego dodatkowo przez tę płataninę tak jakościowo różnorodnych egzystencji przenikają ewidentnie materialne korzenie drzew, które czerpią jeszcze ożywcze soki z synkretycznego cementarza różnych kultur i religijnych tradycji? Przecież to Platon nauczył twórców europejskiej metafizyki, że należy separować byty duchowe i zmysłowe. Zastanawia wreszcie fakt, że w tym literackim świecie nie tylko formułowane są konstatacje na temat „końca naszych słów”⁶⁹, ale i dopuszczalne jest zdobywanie konkretnej wiedzy poprzez gnostyczne, literackie po- „wołanie” oraz antropozoficzne wykorzystywanie „ucha duchowego”. Nie należy przy tym zapominać, że uzyskane w ten sposób informacje płyną z głębi splecionych ze sobą pneumatycznych i funeralnych bytów. Być może pisarz po prostu bawi się ontologicz-

⁶⁸ Zob. B. Schulz, *Wiosna*, s. 157.

⁶⁹ Ibidem.

nymi aporiami. Dlatego warto zastanowić się nawet nad zasadnością zaproponowanej gnostyckiej i antropozoficznej interpretacji całości tego „ciemnego, nieobjętego żywiołu”. Czy rzeczywiście wypada przypisywać autorowi *Sklepów cynamonowych* pragnienie wykorzystania kategorii „ciemnego, nieobjętego żywiołu” do tego, żeby za jej pomocą przezwyciężyć językową niemożność opisu bytów metafizycznych?

Oczywiście Platon nie zgodziłby się nigdy na to, że Schulz ontologicznie, literacko uprawomocnił owo zagadkowe przemieszanie bytów pneumatycznych, funeralnych oraz zmysłowych korzeni drzew. Natomiast wydaje się być ono dopuszczalne nie tylko u Schulza, ale również w neognostycznym, antropozoficznym nauczaniu. Steiner rozważa istnienie następujących relacji pomiędzy rzeczywistością materialną i niematerialną:

Świat duszny i duchowy nie istnieją *obok czy poza* światem fizycznym, nie są też od niego przestrzennie oddzielone. Podobnie jak dla zoperowanego człowieka niewidomego mroczny dotąd świat rozpromienia się światłem i barwami, tak *przebudzonemu* w duchu i duszy rzeczy, które jawiły się przedtem jedynie cieleśnie, objawiają teraz swe duszne i duchowe własności⁷⁰.

Z przywołanych antropozoficznych przemyśleń wynika, że według neognostyków nie istnieje jakościowa różnica pomiędzy światem zmysłowym i niematerialnym. Funkcjonuje raczej pewnego rodzaju wspólna przestrzeń, w której wszystkie rodzaje bytów znajdują swoje miejsce i ujawniają różne fenomeny własnej egzystencji. Prowadzi to do sytuacji, w której w każdym bycie można dostrzec nie tylko jego materialne, ale przede wszystkim pneumatyczne cechy. Wszystko zależy więc od zdolności i umiejętności poznawczych człowieka. Schulza naturalnie nie można w pełni utożsamić z gnostyckim, neognostycznym widzeniem świata i znajdującymi się w nim skomplikowanymi duchowymi zjawiskami. Przede wszystkim brak u niego podziału na byty duszne i duchowe, który znany był już w czasach Orygenesusa. Jednak pisarz nie buduje również nieprzeniknionej granicy pomiędzy różnorodnymi bytami, które wykreował w swojej literaturze. Jeśli na-

⁷⁰ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie...*, s. 75.

tomiaś akceptuje się obraz świata, który został ukształtowany przez metafizykę Platona i Arystotelesa, to Schulzowskie korzenie drzew substancjalnie różnią się od funeralnych artefaktów oraz tworów egzystujących „u podszewki rzeczy”. Owe korzenie drzew nie mogą także swobodnie przenikać przez tę samą wspólną przestrzeń. Tymczasem byty uformowane, wykreowane przez autora *Sanatorium pod Klepsydrą* wydają się funkcjonować na całkiem innych zasadach niż chcieliby tego Platon i Arystoteles. Dlatego Schulz dopuszcza w swoim literackim świecie do sytuacji, w której w tej samej przestrzeni równoprawnie i bez żadnych fizycznych/duchowych barier współistnieją byty zmysłowe (np. korzenie drzew, doczesne szczątki zmarłych) i niematerialne (np. prefiguracje utworów literackich). Dzięki temu „przeciskanie oczu” na „drugą stronę rzeczy”, duchowe otwarcie na słowa gnostycznego, literackiego po-„wołania” oraz posługiwanie się „uchem duchowym” staje się w pełni dostępne, osiągalne. Jeśli w Schulzowskiej rzeczywistości istnieje człowiek i potrafi „przecisnąć oczy” na „drugą stronę rzeczy”, czyli dostrzec, poznać pneumatyczny wymiar otaczających go zjawisk, to w bezpośredni sposób doświadcza gnostycznego lub neognostycznego poznania istoty swojego świata. Jest to możliwe dlatego, że świat przedstawiony *Wiosny* nie podlega już ontologicznym podstawom, które opisywała klasyczna, europejska metafizyka. A zatem wypełniające go byty istnieją w rzeczywistości, o której nie można już powiedzieć, że jest duchowa lub materialna. Jej natura jest natomiast równocześnie materialna i duchowa.

W ten sposób ujawniła się kolejna różnica, która dzieli mistykę Pseudo-Dionizego i artystyczną twórczość Brunona Schulza. W doświadczeniu mistycznym duchowe zbliżenie z Absolutem uzależnione było zawsze od jego łaski. Z kolei w literackim świecie nauczyciela rysunków z Drohobycza przekroczenie granicy materialnej rzeczywistości nie wymaga już tego rodzaju wsparcia. A zatem wyprawa „poza nasze słowa” stała się właściwie okazją do artystycznego spenetrowania/wykreowania kategorii przestrzeni zmysłowej i pneumatycznej jednocześnie, w której przedistnieje literatura i wiele innych rodzajów bytów.

W ten sposób Schulzowska narracja zbliża się do antropozoficznego nauczania. Swoiście zachęca nawet do gnostycznej, neognostycznej

lektury. Wiosenny, rozległy labirynt Schulza wydaje się intrygująco współgrać z labiryntami duchowych, gnostyckich, neognostycznych światów.

3.3. Wiosenna gnoza o istocie świata i Absolutu

Oczywiście w literackim świecie *Wiosny* wizualizacja bytu „u podszewki rzeczy” nie jest jedynym przykładem fenomenu gnostycznego oświecenia, wtajemniczenia. Dowodzi tego również poniższy ustęp z utworu:

Wtedy to miało miejsce to objawienie, ta nagle ukazana wizja rozplamionej piękności świata, wtedy to przyszła ta wieść szczęśliwa, posłanie tajemne, ta misja specjalna o nieobjętych możliwościach bytu. Otworzyły się na oścież horyzonty jaskrawe, srogie i zapierające oddech, świat drżał i migotał w swych przegubach, przechylał się niebezpiecznie, grożąc wyłamaniem się z wszystkich miar i reguł⁷¹.

Trudno jest naturalnie uznać, że gnostycki charakter mają owe zachwyty Józefa, bohatera *Wiosny*, który nagle dostrzegł zadziwiającą doskonałość zmysłowego świata. Jednakże bardzo szybko pojawia się w nich nuta pewnego rodzaju rezerwy wobec rzeczywistości materialnej. Okazuje się, że natura fizycznego świata nie daje człowiekowi poczucia pewności. Człowiek zaczyna wówczas dostrzegać, że rzeczywistość zmysłowa jest ze swej istoty ontologicznie niestabilna. Pojawia się zatem gnostycka ostrożność wobec jej oczekiwanych uroków. Jednakże czytelnika *Wiosny* najbardziej zaskakuje sposób uzyskania tych informacji przez Józefa. Dostępuje on objawienia za sprawą klaseru z pocztowymi znaczkami⁷². To właśnie na tych tak mało znaczących i zwykłych kawałkach zadrukowanego papieru utrwalona została wiedza – gnoza o istocie świata. Kwestią absolutnego przypadku wydaje się też odkrycie, że znaczki pocztowe zawierają tego rodzaju ukrytą, ezoteryczną informację. Właśnie zagadnienie owej niedookreślonej przypadkowości powoduje, że wspomniany przekaz różni się w pewien sposób od przywoływanej i omawianej już wizji gnostyckiego po- „wo-

⁷¹ B. Schulz, *Wiosna*, s. 143.

⁷² Ibidem, ss. 141-150.

łania” lub neognostycznego słuchania „uchem duchowym”. Z drugiej jednak strony Józef odnosi wrażenie, że tylko on miał poznać wiedzę – gnozę ukrytą w pocztowych markach. Umacnia się nawet w tym swoim przekonaniu i bardzo chce uwierzyć w wyjątkowy charakter własnego po-„wołania”. Znaczki pocztowe stają się więc źródłem gnostycznego wtajemniczenia. Józef w swoich dociekaniach dochodzi wreszcie do wniosku, że Rudolf, dotychczasowy właściciel filatelistycznego klaseru, był tylko jego niezbyt zaangażowanym depozytariuszem. Pewnie dlatego nie zdołał osiąść dostępu do ezoterycznej wiedzy, która była w nim zawarta. Okazało się więc, że po gnostycku nie ma ona intersubiektywnie komunikowalnego charakteru. Jednakże nawet człowiek pozbawiony po-„wołania” wyczuwa jej istnienie. Tak też dzieje się w przypadku Rudolfa, który doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że tylko Józef jest posiadaczem gnozy. Dzięki lekturze klaseru zdobył on nie tylko wiedzę o naturze świata, ale przede wszystkim zbliżył się do poznania istoty Absolutu.

Fenomen Bytu Doskonałego przybliży zatem kolejny fragment zaczerpnięty z *Wiosny*:

[...] a niebo, jak ogromna, stokrotna, szafirowa róża, rozdmuchana do dna – ukazałoby olśniewające sedno – oko Twoje pawiookie, urzęsione i przeraźliwe, i zamigotałoby jaskrawym rdzeniem Twej mądrości, załśniłoby nad-kolorem, zawiąłoby nad-aromatem. Ty chciałeś mnie olśnić, o Boże, pochwalić się, skokietować mnie, bo i Ty masz chwile próżności, kiedy się sam sobą zachwycasz⁷³.

W przywołanym cytacie urzeka przede wszystkim samoobjawienie się Boga⁷⁴. Istota owej pisarskiej wizji sprowadza się do hiperbolizacji mądrościowego aspektu Absolutu. Schulz uzyskuje ten efekt dzięki mnożeniu przymiotników, które uwydatniają niesamowity blask intelektu Bytu Doskonałego. Jego przenikające wszystko światło nie prowadzi jednak do oślepienia człowieka. Właśnie dzięki niemu po-

⁷³ Ibidem, s. 146.

⁷⁴ Gnostyczność tego fragmentu *Wiosny* była już podnoszona w: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, Lublin 2003, ss. 286-288.

jawia się możliwość uzyskania dostępu do nowego rodzaju wiedzy – gnozy na temat Absolutu. Naturalnie chodzi o fenomen „nad-koloru” i „nad-aromatu”. Użycie tego rodzaju określeń sugeruje, że Bóg ze swej istoty nieskończenie przewyższa wszystko to, co istnieje zmysłowo. Jednocześnie do opisu owego zjawiska wykorzystane zostały kategorie, które są wręcz przepełnione zmysłowością, materialnością. Schulz proponuje więc świat, w którym Bóg jest wprawdzie z natury inny od wszelkich istniejących bytów, ale ujawnia się m.in. za pośrednictwem zachwycających barw i zapachów. Jednocześnie warto pamiętać, że podobnym językiem posługiwał się także Pseudo-Dionizy oraz inni mistycy⁷⁵. Do opisu niematerialnej egzystencji Absolutu używali języka nasyconego bardzo zmysłowymi metaforami. Gdzie zatem znajduje się sedno gnostycznego przekazu w kreacji nauczyciela rysunków z Drohobycza? Czy jego literackie wizualizacje nie są zbyt podobne do obrazów, które można znaleźć w tekstach mistycznych? Dlatego baczniejszą uwagę należy zwrócić na zaskakującą konstatację o swoistym samochwalstwie Boga. Okazuje się, że Schulzowski Byt Doskonały chce być oglądany i podziwiany przez człowieka. Potrzebuje zatem szczególnego rodzaju widza, przed którym może w całej pełni zaprezentować swoją wszechmoc. Jego doskonałość nie jest więc całkowicie samowystarczalna, ponieważ dowartościowuje się jedynie poprzez kontakt z ludzką skończonością. Różni się więc istotowo od wypracowanych na gruncie europejskiej metafizyki koncepcji, które opisywały doskonałość Absolutu. Tak było w przypadku wiecznych i niezmiennych idei Platona, które mogły istnieć nawet po unicestwieniu bytów zmysłowych, np. człowieka. Z kolei Pierwszy Poruszyciel Arystotelesa skoncentrowany był tylko na tym, co doskonałe, czyli na sobie samym⁷⁶. Natomiast św. Augustyn i św. Tomasz osadzili i utrwalili to nauczanie na temat Bytu Doskonałego w chrześcijańskiej rzeczywistości. Z ich przemyśleń można wysnuć wniosek, że doskonałość Boga

⁷⁵ Zob. Świętego Dionizyusza Areopagity, *O imionach Bożych...*, s. 24. Z kolei św. Augustyn wspomina o możliwości mistycznego dotknięcia, a nawet doświadczenia smaku Absolutu. Zob. Św. Augustyn, *Wyznania (Confessiones)*, IX, 10; X, 40, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, ss. 202-203, 253.

⁷⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, Księga Λ (XII, 1074b), tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, ss. 321-322.

nieskończenie przewyższa świat stworzony, który tylko/aż jest do niego podobny. Natomiast Schulz wykreował w swojej rzeczywistości Boga, który pozbawiony jest tak totalnej doskonałości. Zbliżył się zatem do gnostyckiego nauczania na temat Absolutu, w którym dopuszcza się ideę istnienia Bożych ułomności.

Oczywiście w tym literackim świecie Schulza poznanie Absolutu dokonuje się za sprawą filatelistycznego klaseru. Jest to do pewnego stopnia sprzeczne nie tylko z tradycją mistyczną, ale i gnostyczną. Wprawdzie obie duchowe koncepcje kojarzą boską inkarnację w świat z samouniżeniem się Absolutu, ale u Schulza jawi się ono jako całkowite. Chodzi naturalnie o problem ulotności, nietrwałości nośnika informacji na temat Bytu Doskonałego – są one przecież zakodowane w znaczkach pocztowych. Okazuje się, że autor *Sklepów cynamonowych* z niesłychaną swobodą traktuje wielkie tradycje duchowe, które od wieków współtworzyły fenomen kultury europejskiej. Zachowuje wobec nich pewnego rodzaju dystans. Potrafi również je interpretować i tworzyć z nich własną, czyli prywatną gnozę. W ten sposób manifestuje się jego metafizyczna i intelektualna odwaga oraz pisarska odrębność.



Rozdział II

Schulzowska gnoza o znanych i „nieznanych”¹ przejawach materialnego życia

1. Samorzutne przejawy aktywności materii bez formy

Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885-1939) w swoich przemyśleniach na temat Schulzowskich relacji z rzeczywistością materialną napisał m.in.:

Schulz kocha materię jako najwyższą substancję dla niego, ale nie w znaczeniu fizykalnym (i to czyni mi go filozoficznie bliskim); nie ma dla niego rozdziału między materią a duchem; stanowią one dlań jedność: „nie ma materii martwej – martwość jest jedynie pozorem, za którym ukrywają się nieznane formy życia” – jest to wyznanie monadologa (raczej monadyisty), czy hylozoisty².

Ten pomysł Witkacego o swoistym uwiedzeniu Schulza przez świat materialny został przejęty przez wielu kolejnych badaczy i interpretatorów. Uwypuklił go przede wszystkim Artur Sandauer i odczytał jako dowód swoistego, pisarskiego wartościowania płciowości³. Krytyk twierdził, że w twórczości Schulza istotę męskości utożsamia się

¹ Kategoria „nieznanych” przejawów materialnego życia nawiązuje do stwierdzenia „nieznane formy życia”. Zob. w: B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, w: idem, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, BN, Seria I, Nr 264, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 34.

² S.I. Witkiewicz, *Twórczość literacka Brunona Schulza*, w: idem, *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, Warszawa 1976, s. 195.

³ A. Sandauer, *Rzeczywistość zdegradowana (Rzecz o Brunonie Schulzu)*, w: Bruno Schulz, *Proza*, Kraków 1973, ss. 20-23.

z poszukiwaniem ducha, a w kobiecą naturę wpisana jest materialna pożądlivość. „Ulegając pokusom płci, mężczyzna zdradza swe wysokie powołanie”⁴. Sandauer genezę tego typu widzenia rzeczywistości upatruje „w micie o grzechu pierworodnym, w średniowiecznym ascetyzmie, przede wszystkim zaś w idealizmie Wagnerowskiego chowu”⁵. Jednakże zdaniem badacza najciekawsze jest to, że Schulzowski mężczyzna oddaje się owym wymyślnym powabom materialno-zmysłowym, które uznaje za grzeszne i jednocześnie doświadcza w tym czasie perwersyjnej radości. A zatem według Sandauera omawiana apoteoza materialności jest równocześnie naznaczona głębokim poczuciem grzechu⁶.

Z kolei Wiesław Paweł Szymański zwraca uwagę na niebywałą ekspansywność Schulzowskiej rzeczywistości materialnej. W świecie przedstawionym jego prozy manifestuje się ona przede wszystkim w opisach przyrodniczych fenomenów⁷. Jednocześnie krytyk dostrzega, że wykreowani przez pisarza bohaterowie (Jakub i Józef) całkowicie odmiennie doświadcniają natury owej rzeczywistości. W świecie widzianym oczami Józefa panuje permanentny brak stabilności. Wynika on z tego, że nauczyciel rysunków z Drohobycza wykreował go jako konglomerat bytów, które ciągle dążą do zmiany i właściwie znajdują się „w stanie płynnym”⁸. Tę istotową płynność rzeczywistości materialnej analizował również Jerzy Speina⁹. Obaj interpretatorzy uważają, że jej obecność w utworach autora *Sklepów cynamonowych* wiąże się z wpływami filozofii Bergsona¹⁰. Natomiast Władysław Panas jeszcze

⁴ Ibidem, s. 20.

⁵ Ibidem. Wydaje się, że warto również zwrócić uwagę na gnostyczną deprecjację płciowości. Zagadnienie to będzie omawiane w rozdziale trzecim niniejszej książki.

⁶ Ibidem, s. 34.

⁷ W.P. Szymański, *Wyznawca Absolutu i Materii – Bruno Schulz*, w: B. Faron (red.), *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego. Sylwetki*, Warszawa 1972, s. 604.

⁸ Ibidem, s. 605.

⁹ J. Speina, *Bankructwo realności. Proza Brunona Schulza*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XXIV, z. 1, Warszawa – Poznań 1974, ss. 90-95.

¹⁰ Zagadnienie to omawiałem już w: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznośnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią*, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj (red.), *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Warszawa 2009, ss. 161-163.

mocniej podkreślił ów brak stabilności Schulzowskiego świata. W swoich rozważaniach na ten temat pozostawił następujące słowa:

Otóż wiemy, że w świecie przedstawionym autora *Komety* szczególne znaczenie mają nie tylko „twory”, powiedzmy, niepokażne, ale także – czasami odnosi się wrażenie, że przede wszystkim – „twory” w ogóle bezforemne: fragmenty, kawałki, ułamki, strzępy¹¹.

A zatem Schulz wykreował literacką rzeczywistość, która była rozkawałkowana, rozbita, rozdarta na strzępy. Swoiste uzasadnienie dla tego rodzaju wizji świata dają refleksje Jerzego Ficowskiego, który sugerował, że pisarz żył z ciągłą świadomością braku najbardziej elementarnego poczucia bezpieczeństwa¹². Być może dlatego twórca, jak zauważył badacz, starał się je przywrócić, czyli odegnać strach jakimiś *quasi*-magicznymi metodami, np. za pomocą „znaku Domku”¹³. Ficowski naturę tych zabiegów wyjaśnia w taki oto sposób:

Był to znak domku: prostokąt ze stożkiem dachu i wyrostkiem komina – jak na prymitywnym dziecięcym rysunku. Rysował go palcem na ścianie, w powietrzu, na stole, ołówkiem na skrawku papieru. Tym infantylnie zabobonnym gestem magicznym odtwarzał w sobie zaciszną, zakłóconą przez napierające nań poddmuchy obcości¹⁴.

Zagadnieniem wspomnianego braku stabilności materialnej w Schulzowskim świecie zainteresowała się również Barbara Sienkiewicz. Analizując ów fenomen, który funkcjonuje w tekstach autora *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju*, badaczka stwierdziła:

Jakkolwiek jest także przeświadczony, iż w materii tkwi potencjalność przybierania formy, to jednak skupia się właśnie na owej potencjalności, na ruchu przechodzenia z potencjalności do aktualności, na zmianie.

¹¹ W. Panas, *Bruno od Mesjasza. Rzecz o dwóch ekslibrisach oraz jednym obrazie i kilkudziesięciu rysunkach Brunona Schulza*, Lublin 2001, s. 13.

¹² J. Ficowski, *Twierdza*, w: idem, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002, s. 181.

¹³ Ibidem. Zagadkowy sens „znaku Domku” sygnalizowałem już w: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1(219)/2006, ss. 50-51, 54.

¹⁴ J. Ficowski, *Twierdza*, s. 181.

Interesuje go ruch stawiania się i rozpadu substancji. Prawdą domów i murów nie jest liczba i miara, pion i poziom. Eksponuje on niegotowość i niestabilność kształtów, rysy i pęknięcia, które tu jawią się jako ślady tajemnicy bycia¹⁵.

W cytowanych słowach interpretatorka ciekawie uchwyciła naturę metafizycznych poszukiwań pisarza. W swoich dociekaniach nie koncentruje się tylko na tym, co w twórczości Schulza sprowadza się do akceptacji Arystotelesowskiego, teleologicznego porządku świata. Jednakże zauważa, że od Stagiryty odróżnia go pewnego rodzaju nadmierna fascynacja zmiennością rzeczy, która od czasów Platona nie cieszyła się wśród filozofów dobrą opinią. Schulz zbudował świat, w którym bardzo często na pierwszym planie eksponowana jest właśnie owa „niegotowość i niestabilność kształtów”.

Warto więc ponownie przemyśleć zagadnienie natury i miejsca materii i materialności w strukturze Schulzowskiego, literackiego świata. Czymś innym jest bowiem skonstatowanie, że jego istota jest „płynna”, a czymś innym rozważania na temat jego permanentnej niestałości i dominującej w nim tendencji do rozpadu. Wypada również zwrócić uwagę na sygnalizowaną przez Witkacego zaskakującą, w świetle europejskiej tradycji metafizycznej, jedność ducha i materii¹⁶. Wówczas w nowym świetle może ukazać się analizowane przez Sandauera owo zauroczenie materialnością, które obecne jest w literaturze uprawianej przez autora *Sanatorium pod Klepsydrą*.

Wydaje się, że wszelkie rozważania na temat braku ustabilizowania materialnego Schulzowskiego świata należy rozpocząć od zacytowania jednego obszerniejszego fragmentu z *Traktatu o manekinach albo Wtórej Księgi Rodzaju*:

Materii dana jest nieskończona płodność, niewyczerpana moc życiowa i zarazem uwodna siła pokusy, która nas nęci do formowania. W głębi

¹⁵ B. Sienkiewicz, *Wokół motywu manekina. Bruno Schulz i Debora Vogel*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, Lublin 2003, s. 385.

¹⁶ Istnienie zjawiska literackiej eksploracji zagadnienia zacierania się granicy pomiędzy duchem i materią omawiałem już w: A. Jocz, *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011, ss. 105-112.

materii kształtują się niewyraźne uśmiechy, zawiązują się napięcia, zgęszczają się próby kształtów. Cała materia faluje od nieskończonych możliwości, które przez nią przechodzą mdłymi dreszczami. Czekając na ożywcze tchnienie ducha, przelewa się ona w sobie bez końca, kusi tysiącem słodkich okraglizn i miękkości, które z siebie w ślepych roje- niach wymajacza.

Pozbawiona własnej inicjatywy, lubieżnie podatna, po kobiecemu plastyczna, uległa wobec wszystkich impulsów – stanowi ona teren wyjęty spod prawa, otwarty dla wszelkiego rodzaju szarlatanerii i dyletantyzmów, domenę wszelkich nadużyć i wątpliwych manipulacji demiurgicznych. Materia jest najbierniejszą i najbezbронniejszą istotą w kosmosie. Każdy może ją ugniatać, formować, każdemu jest posłuszna. Wszystkie organizacje materii są nietrwałe i luźne, łatwe do uwstecznienia i rozwiązania. [...] – Nie ma materii martwej – nauczał – martwota jest jedynie pozorem, za którym ukrywają się nieznane formy życia. Skala tych form jest nieskończona, a odcienie i niuansy niewyczerpane¹⁷.

Oczywiście z przywołanych przemysłów można wywnioskować, że w nauczaniu Jakuba chodzi o materię, którą Platon, Arystoteles i św. Augustyn uznawali za nieupostaciowaną, pozbawioną formy, bezkształtną, bez cech charakterystycznych¹⁸. To właśnie z metafizyki Stagiryty wynika fundamentalne dla tych rozważań przekonanie, które w materii sytuje potencję do przyjmowania każdego teleologicznie uzasadnionego kształtu. Natomiast w wypowiedzi Jakuba zostaje ono poddane pewnego rodzaju metafizycznej modyfikacji. Świadczy o tym przede wszystkim sugestia, która głosi, że materia w swoim dążeniu do przyjęcia formy „uwodzi” oraz „czeka na ożywcze tchnienie ducha”. Innymi słowy zachęca jakiś niematerialny byt do formowania, czyli nadania kształtu, a także innych charakteryzujących ją cech. Jednocześnie „w jej głębi zgęszczają się próby kształtów”, a ponadto samoistnie, przypadkowo „wymajacza” ponętne „okraglizny”. Inspiruje więc jakiś byt zewnętrzny do działań formujących i jednocześnie sama, z własnej inicjatywy takie działania podejmuje. A zatem w wykreowanym przez

¹⁷ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, ss. 33-34.

¹⁸ Fenomen nieupostaciowanej materii w twórczości Schulza analizuję w: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznośnym...*, ss. 159-167.

Schulza świecie nieupostaciowana materia wykazuje pewien rodzaj aktywności, o którym nie wspominał Arystoteles. Pominięte więc zostają sformułowane przez filozofa kategorie, które służą do opisu powstawania¹⁹ substancji, rzeczy złożonych z materii i formy²⁰. Precyzyjnie scharakteryzowana przez Stagirytę przyczyna sprawcza i celowa zostaje zastąpiona zdolnością materii do „majaczenia” i „zgęszczania” kształtów, form „na próbę”. Zadziwiająca jest właśnie owa zdolność materii bez formy, bez cech charakterystycznych do zgęszczania się w *quasi*-byt. Wydaje się nawet, że nie potrzebuje ona kształtotwórczego oddziaływania owej formy. Tego typu myślenia nie można odnaleźć w filozofowaniu Arystotelesa. Istnieje natomiast w neognozie Rudolfa Steinera, u którego znajdują się takie oto rozważania:

Podobnie jak pływający w wodzie kawałek lodu składa się z tej samej co ona substancji, różni się jednak od wody pewnymi właściwościami, rzeczy świata zmysłowego są z tego samego tworzywa, co otaczające je światy: duszny i duchowy, od światów tych różnią się jednak właściwościami, dzięki którym są postrzegalne zmysłowo. Mówiąc na pół obrazowo, są zgęszczonymi tworem duchowymi i dusznymi, i właśnie to zgęszczenie sprawia, że zmysły mogą o nich w ogóle coś wiedzieć²¹.

Z cytowanych słów wynika, że pomiędzy rzeczywistością duszną, duchową i materialną istnieje substancjalna tożsamość. Dlatego w antropozoficznym nauczaniu świat zmysłowy jest efektem zgęszczenia świata dusznego, duchowego. Czy o istnieniu tego rodzaju tożsamości wspomina również Jakub? Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie, warto przypomnieć, że zdaniem Witkacego w dziele Schulza nie ma „rozdziálu między materią a duchem”. Naturalnie trudno jest na

¹⁹ Kategoria powstawania zaczerpnięta jest od Arystotelesa. Zob. Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu* (*De generatione et corruptione*), tłum. L. Regner, Warszawa 1981.

²⁰ Na temat istoty i miejsca przyczyny materialnej, formalnej, sprawczej, celowej w filozofii Arystotelesa zob. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1964, ss. 44-45; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981, ss. 112-113.

²¹ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, tłum. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002, s. 109.

siłę utożsamiać literackie światy Schulza i spirytualistyczne peregrynacje Steinera. Nie należy jednak obawiać się poszukiwania podobieństw. Przecież obaj wyraźnie sygnalizują, że w nieupostaciowanym bycie (chodzi oczywiście o Schulzowską materię i Steinerowskiego ducha, duszę) istnieje potencja do zgęszczania się w byt ukształtowany. Jeżeli następnie uzyska on swoją egzystencjalną niezależność bez zewnętrznej kształtującej formy, to jego bytowanie będzie już tylko efektem substancjalnej tożsamości z rzeczywistością bez postaci. Pisarz z Drohobycza nie nazywa jej jednak duchem/duszą, a czyni to przywołany antropozof. Jednakże w toku dalszego interpretowania Schulzowskiego świata to swoiste werbalne dystansowanie się wobec duchowości nie będzie już tak jednoznaczne. Wypada również ponownie przypomnieć o tym, że w polskim środowisku literackim przełomu XIX i XX wieku gnostycyka i neognostyczna tematyka jest już obecna²². Natomiast u Schulza w sposób bezpośredni kategoria antropozofii pojawia się w bardzo żartobliwym kontekście. Chodzi oczywiście o słynne pamiętniki Magdy Wang, które w literackiej rzeczywistości ukazały się dzięki „Wydaw. Instytutu Antropozofii w Budapeszcie”²³. Autor *Sklepów cynamonowych* w konsekwentny sposób buduje więc swój literacki labirynt znaczeń. Nie wyklucza to jednak zasadności zastosowania kategorii gnostycznych i antropozoficznych do interpretacji wybranych fragmentów jego literackiej spuścizny.

Z kolei w drugiej części Jakubowego wykładu pojawiają się sformułowania o bezgranicznej bierności materii, która wręcz zachęca do „szarlatańskich, demiurgicznych manipulacji”. Właśnie poprzez ową bierność ujawnia się jej podatność na wszelkie agresywne próby narzucania formy, kształtu. W ten sposób Schulz, odwołując się do kategorii „wątpliwej demiurgii”, reinterpretuje zaproponowaną przez Arystotelesa przyczynę sprawczą i celową uformowania bytu substancjalnego. Jednakże w tej części rozważań najbardziej zaskakuje diagnoza, w której Jakub stwierdza, że materia „pozbawiona jest wła-

²² Na temat zarysu bibliografii tekstów, w których omawiany jest wpływ gnostycyzmu i neognozy na twórczość Stanisława Przybyszewskiego, Tadeusza Micińskiego i Jerzego Hulewicza zob. przyp. 22 w *Zamiast wstępu* niniejszej książki.

²³ B. Schulz, *Księga*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 114-115.

snej inicjatywy”. Pozostaje ona w jawnej opozycji do pierwszej części wykładu. W refleksjach Schulzowskiego bohatera obecna jest także bardzo ostra negacja fundamentów metafizyki Arystotelesa. Chodzi naturalnie o zdiagnozowane już przez Barbarę Sienkiewicz zaskakująco nietrwałe, chwilowe i pozbawione stabilnego charakteru osadzenie form w nieupostaciowanej materii.

A zatem z cytowanego fragmentu *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju* można wywnioskować, że stanowi on pewnego rodzaju przegląd epifanii materii, które Schulz zderza z regułami klasycznej, europejskiej metafizyki. Wypada pamiętać, że w jego literackich obrazach materia i materialność wydają się nie mieścić w owych filozoficznych kategoriach. Należy więc podjąć próbę odczytania celu tego typu literackiego-filozoficznego wizualizowania. Zmierzając do zinterpretowania owych wizualizacji, które obecne są w samym *Traktacie*, a także w innych utworach, można skorzystać z dostrzeżonej przez Witkacego kategorii hylozoizmu²⁴. Zdaniem autora *Szewców* pomaga ona w przybliżeniu natury Schulzowskich rozmyślań na temat braku „materii martwej”. Dlatego warto poszukać w tekstach nauczyciela rysunków z Drohobycza wspomnianych już obrazów owych „nieznanych form życia” materii. Być może dzięki nim uda się przybliżyć fenomen braku stabilności materialnej oraz samorzutnych przejawów aktywności nieupostaciowanej materii w świecie, który wykreował Schulz. Niestety prawdopodobnie nie uda się z nich ułożyć spójnego, gnostycznego traktatu o istocie materii i materialności. Tak jak u innych pisarzy pozostanie on jedynie we fragmentach, rozsypany, rozrzucony²⁵.

²⁴ Zjawisko hylozoizmu porusza także Jerzy Speina w: idem, *Bankructwo rzeczywistości...*, ss. 90-99.

²⁵ Kategorią rozrzuconego, gnostycznego traktatu posłużyłem się już podczas rozważań nad twórczością Stanisława Przybyszewskiego. Zob. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozje w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009, ss. 15-66.

2. Geneza bytów substancjalnych

Bruno Schulz, kreując swoją literacką rzeczywistość, zadbał o jej całościowy opis. Rozpoczął od przybliżenia fenomenu kształtowania się bytów substancjalnych, które ją wypełniają. Właśnie tej ontologicznej problematyce poświęcony został poniższy opis niezwyklej natury lipcowej nocy:

Noc lipcowa! Tajemny fluid mroku, żywa, czujna i ruchliwa materia ciemności, nieustannie kształtująca coś z chaosu i każdy kształt natychmiast zarzucająca! [...] Powietrze nocy, ten czarny Proteusz formujący dla zabawy aksamitne zgęszczenia, pasma jaśminowej woni, kaskady ozonu, nagle bezpowietrzne głuźce rosnące jak czarne banie w nieskończoność, potworne winogrona ciemności, wezbrane ciemnym sokiem²⁶.

Interpretując przywołane słowa, warto założyć, że Schulz poszukiwał literackiego kształtu dla kategorii materii bez formy i dostrzegł go właśnie w proteuszowej ciemności. A zatem owa lipcowa ciemność jawi się jako manifestacja potencji, które tkwią w nieupostaciowanej materii²⁷. Aktywizują się w niej przede wszystkim owe odkryte w *Traktacie o manekinach albo Wtórej Księdze Rodzaju* ciągle, samorzutne próby uformowania bytu substancjalnego²⁸. Jednakże ta bezprecedensowa chęć znalezienia kształtu nie prowadzi do ustabilizowanego związku materii i formy. Ewidentnie brakuje przyczyny sprawczej, która zagwarantowałaby teleologiczne zjednoczenie materii i formy. Dlatego lipcowa ciemność epatuje tylko czystą zmiennością i nietrwałością. Pojawiają się oczywiście w jej konsystencji, „aksamitne zgęszczenia”, ale wydają się być efektem jakiejś niechlujnej nadpobudliwości materii. Również w dalszej części *Nocy lipcowej* obecne są sformułowania, które potęgują omówione wrażenia. Schulz do opisu fenomenu bezkształtnej

²⁶ B. Schulz, *Noc lipcowa*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 214-215.

²⁷ W twórczości literackiej Schulza obecne są różne sposoby wizualizacji materii bez formy. Omawiałem już próbę wyrażenia istoty nieupostaciowania poprzez kategorię gipsu i paku. Zob. A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznosnym...*, ss. 163-167.

²⁸ Chodzi oczywiście o byt substancjalny w rozumieniu Arystotelesa, czyli złączenie materii i formy.

materialności wykorzystuje m.in. stwierdzenia o „nie uformowanej masie”²⁹, a także o tym, że „w ciemnych jej bryłach rozluźniały się spojenia”³⁰. Chcąc jednakże wyczytać prawdziwą apoteozę owego niechłujnego, nadpobudliwego zachowania lipcowej nocy, należy sięgnąć po następujące słowa:

Głucha, gęsta ciemność tłoczyła ziemię, cielska jej leżały zabite jak czarne, bezwładne bydłeta z wywalonymi ozorami, lejąc ślinę z bezsilnych pysków. [...] Od zatrutych fermentów nowego dnia puchła ciemność, rosło, jak na drożdżach, fantastyczne jej ciasto, bujało w kształty oblędu, przelewało się przez wszystkie koryta i dzieże, kisło w pośpiechu, w panice, ażeby świt nie zaskoczył jej na tej rozpustnej płodności i nie przygwoździł na wieki tych wybujałości chorych, tych potwornych dzieci samoródtwa, wyrosłych z cebrów chlebowych nocy [...] ³¹.

A zatem wydaje się, że ontologiczna różnica pomiędzy nocą i dniem jest niemożliwa do zniwelowania. Natura zbliżającego się dnia jest tak odrębna od nocy, że zatruwa nawet jej istotę. Jednak najbardziej zaskakujący w tym opisie dualistycznego, wręcz gnostyckiego, manichejskiego napięcia pomiędzy świtem i ciemnością jest jego *quasi*-fizjologiczny charakter. Schulz, usiłując wyrazić fenomen lipcowej nocy, posłużył się w końcu niesłychanie śmiałą, ale i ryzykowną metaforą rzeźni. W kulturze europejskiej lipcowa noc kojarzy się zazwyczaj z ciepłem, rozluźnieniem i erotycznymi podtekstami. Natomiast jego wizję wypełnia materialny, zmysłowo odczuwalny koszmar. Nad stłoczonymi, martwymi zwierzętami unosi się jeszcze smród cierpienia. Okazuje się więc, że dopiero nadchodzący dzień ujawnia cały odstręczający i chorobliwy charakter nocy. Dlatego nowego znaczenia nabiera Schulzowski utożsamienie nocy – ciemności z materią bez formy. Omawiany fragment *Nocy lipcowej* interesująco współgra również z wizualizacją pościeli wuja Karola. Zostają w nim rozwinięte i ukonkretnione intuicje na temat materialności, które pojawiły się właśnie w utworze *Pan Karol*. Jednocześnie wyraźnej deprecjacji ulegają te wszystkie

²⁹ B. Schulz, *Noc lipcowa*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 216.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, ss. 217-218.

potencje nieupostaciowanej materii, które scharakteryzowane zostały w przywoływanym już fragmencie *Traktatu o manekinach albo Wtórej Księdze Rodzaju*. A zatem jej „nieskończona płodność” wydaje się być „rozpustną płodnością”. Również w tym samym opowiadaniu został jedynie zasygnalizowany brak stabilizującej materię formy. Natomiast efekty tego braku w całej pełni ujawniają się w niepohamowanej tendencji ciemności – materii do „zgęszczania” się w kształty. Prowadzi to w kierunku „oblędnej wybujałości” i chaotycznego, pospiesznego rozrostu. W ten sposób czytelnik omawianego ustępu *Nocy lipcowej* nieomal sensualnie doświadcza owego „puchnięcia” i „kiśnięcia”, czyli niechlujnego, materialnego „samoródtwa”.

3. Życie sukienne

Jeszcze inny aspekt fenomenu materialności prezentują opisy wszelkiego rodzaju substancji sukiennej, które znalazły się w utworach pisarza z Drohobycza. Manifestacją tego zjawiska jest fragment tekstu zaczerpnięty z *Martwego sezonu*, który ukazuje naturę rytuału porannego otwarcia sklepu:

W głębi leżała ciemność wielu poprzednich dni i nocy w nie napoczętych balach sukna, ułożona warstwami, biegnąca szpalerami w głąb, w stłumionych pochodach i wędrówkach, aż ustawała bezsilnie w samym sednie sklepu, w ciemnym magazynie, gdzie rozwiązywała się, już nieodróżniczkowana i nasycona sobą, w głuchą mającą pramaterię sukienną³².

W przywołanym fragmencie Schulz wykreował świat, w którym ujawnione zostają zaskakujące relacje pomiędzy ciemnością i sukniem. Nie ma w nim natomiast nastroju grozy, swoistego koszmaru, który wypełniał *Noc lipcową*. Początkowo czytelnik może odnieść wrażenie, że obserwuje jedynie moment, w którym noc chroni się przed nadchodzącym dniem wśród sukiennych zwojów, w zakamarkach sklepu. W rzeczywistości natomiast nocna ciemność wydaje się być immanentną cechą tego miejsca. Ona sytuuje się nawet u sklepowych

³² B. Schulz, *Martwy sezon*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 233.

fundamentów, czyli w przepastnym magazynie. To właśnie w nim dokonuje się akt emanacji sukna z ciemności. Jego stopniowy charakter wydaje się ciekawie współgrać z filozoficznymi kategoriami Plotyna (203/04-269/70)³³. Naturalnie substancja sukienna dzięki swej ubraniowej potencjalności jest znacznie bardziej upostaciowiona, umaterialniona niż ciemność. Wyposażona jest przecież w swoją sukienną formę. Fakt, że potencjalnie jest już ubraniem, nie jest sprzeczny z posiadanymi podstawowymi cechami, które umożliwiają jej opis. A zatem sukno jawi się jako „ciemne”, „chłodne”, zdolne do „głuchego łopotu”³⁴. Czytelnik może więc śledzić przejawiającą się „pramaterię sukienną”³⁵, której ubraniowość jest jeszcze czystą potencją. W ten sposób Schulz przerzucił w swojej rzeczywistości pewnego rodzaju intelektualny pomost pomiędzy materią bez formy (ciemność) i wyposażonym w pewne elementarne cechy sukiennym bytem substancjalnym. W omawianym fragmencie *Martwego sezonu* zwizualizował (inaczej niż w *Nocy lipcowej*) sygnalizowany już w *Traktacie o manekinach albo Wtorej Księdze Rodzaju* fenomen „nieskończonej płodności materii”, a także jej „niewyczerpanej mocy życiowej”. Okazało się, że brzemienne ową „mocą” ciemność nie owocuje jedynie „potwornymi dziećmi samoródtwa”. Brak stabilizującego działania formy nie prowadzi tylko do niechlujnego rozrostu. Budując ontologiczne fundamenty swojego świata, Schulz robi kolejny krok w stronę oswojenia/poznania natury i swoistej konsystencji ciemności. W *Wiośnie* objawił, że może być ona źródłem wiedzy – gnozy. Natomiast dzięki *Martwemu sezonowi* staje się jasne, że jest nie tylko zapowiedzią, ale również źródłem bytu sukiennego.

Bardzo szybko jednak owo wyemanowane z ciemności sukno ujawnia swoją mroczną naturę. Jego wieloznaczną istotę przybliża natomiast poniższy opis:

W dzień leżały te sukienne generacje, pełne patriarchalnej powagi, ułożone podług starszeństwa, uszeregowane podług pokoleń i descendencji.

³³ Na temat filozofii Plotyna zob. np. J. Legowicz, *Zarys...*, ss. 68-71; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, ss. 165-169.

³⁴ B. Schulz, *Martwy sezon*, s. 237.

³⁵ Ibidem, s. 233.

Ale nocą wyłamywała się buntownicza, sukienna czarność i szturmowała niebo w pantomimicznych tyradach, w lucyferycznych improwizacjach³⁶.

Prezentowane słowa należy odnieść do zawartego w *Traktacie o manekinach albo Wtórej Księdze Rodzaju* przekonania, które głosi, że „organizacje materii są nietrwałe i luźne”. Zachowanie owej sukiennej substancji można uznać za potwierdzenie tej sugestii. Nie zaktualizowała jeszcze swojej ubraniowej potencji i pewnie dlatego bliżej jej do nieupostaciowanej „czarnośći”/materii. Wypada także zauważyć, że to „uwstecznienie” sukienego bytu do bezforemnego stanu odbywa się jedynie w nocy. Nie jest więc to proces o charakterze przypadkowym, ponieważ ujawnia potężną siłę bezkształtnej materii, która destrukcyjnie wpływa na uformowane przedmioty. Uzasadnione jest również potraktowanie tego wydarzenia jako śmiałego aktu buntu przeciwko dyktaturze formy.

Z kolei innego aspektu życia sukienego dotyczy wizja pościeli w mieszkaniu wuja Karola. Jest ona fantastycznie „zmięta”, „rozrzucona” i charakteryzuje się „puszystym mięszem”³⁷. Ponadto śpiący wuj „ugniatał ją i miesił ciałem, jak ogromną dzieżę ciasta”³⁸. Dodatkowo zaś w trakcie wujowego wybudzania się „pościel rosła dokoła niego, puchła i nakisała – i zarastała go znowu zwałem ciężkiego białawego ciasta”³⁹. Czyżby wuj Karol był tylko leniuchem, który w czasie wyjazdu żony i dzieci po prostu nie ściełił łóżka? Dlaczego więc pisarza wyraźnie fascynuje ta podatność pościeli na ludzkie miętoszenie? Być może pościel Karola zwyczajnie wymknęła mu się spod kontroli i stała się pewnego rodzaju manifestacją niechłujstwa, które starannie ukrywał przed żoną. Z drugiej jednak strony czytelnik wyraźnie odczuwa, że czerpie on niepohamowaną przyjemność z cielesnego obcowania z owym „puszystym”, pościelowym „mięszem”. Niestety ta zachęcająca konsystencja pościeli potrafi nie tylko uwodzić, ale bywa też zdradziecka. Sen wuja Karola coraz bardziej przypomina walkę

³⁶ Ibidem, s. 244.

³⁷ B. Schulz, *Pan Karol*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 54.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 55.

na śmierć i życie z niebezpiecznym, nieprzewidywalnym żywiołem. Pościel zaczyna „puchnąć” i rozrasta się w niepohamowany sposób. Energję do tej niekontrolowanej, sukiennej erupcji prawdopodobnie czerpie z procesu samorzutnego „kiśnięcia”. Pościelowe zwąły wydają się pochłaniać/„zarastać” śpiącego wuja. Jakże jednak przesłanie tkwi w tej z pozoru błahej historyjce o fantastycznym śnie słomianego wdowca? Być może warto poszukać w niej metafory, która ujawnia naturę materii i materialności. Okazuje się, że pod sensualnie pociągającą powierzchnią/konsystencją drzemie potencja do niechlujnego, niestabilnego, wynaturzonego rozrostu. Czy kolejne, Schulzowskie suplementy do *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju* ujawniają podobne, materialne fenomeny?

4. Życie roślinne

Jerzy Jarzębski w swoich rozważaniach na temat świata przyrodniczego w dziele Schulza stwierdził m.in.:

Jednym z najbardziej wyrazistych doświadczeń bohatera opowiadań Schulza jest przeżycie przyrody jako nieskończonego misterium płodności. Świat Schulza jest antytezą Eliotowskiej „jałowej ziemi”: nabrzmiewa spontanicznym rozrostem wszystkiego, w czym można znaleźć ślady biologicznej aktywności. Jest to jednak rozrost prawie wyłącznie świata roślin, rozrost „wegetatywny”, bezplanowy, nie kierowany jakby żadną świadomą decyzją⁴⁰.

W przedstawionej wypowiedzi badacz wyakcentował naturalnie ten spontaniczny, ale i chaotyczny charakter roślinnej aktywności. Postrzega ją jednak jako objaw immanentnej, pozytywnej siły, która tkwi w naturze przyrody. Zdaniem Jarzębskiego to właśnie w Schulzowskim świecie roślinnym ujawnia się owa moc „nieskończonej płodności” materii, o której można przeczytać w *Traktacie o manekinach albo Wtorej Księdze Rodzaju*. Natomiast Wojciech Wyskiel wyraża raczej przeciwną opinię. Interpretator napisał:

⁴⁰ J. Jarzębski, *Schulz*, Wrocław 1999, s. 136.

Światem Schulza zdaje się rządzić zasada nic nowego, wszystko już było, wszystko jeszcze się powtórzy. Nie zachwyca go wcale dynamiczny i nieustannie zmienny charakter rzeczywistości. Bywa, że płodność i ekspansywność przyrody napawa wprost wstrętem (np. opisy chwastów)⁴¹.

Ten daleko idący dystans, a właściwie swoistą niechęć wobec przyrodniczej, roślinnej witalności można zaobserwować już w opisie słonecznika, który utrwalony został w opowiadaniu *Sierpień*. Uwaga czytelnika zostaje skoncentrowana przede wszystkim na jego niepohamowanej, wynaturzonej wybujałości⁴². Roślina wydaje się być pociągająca, ponieważ jest pozbawiona proporcji. Warto w tym miejscu przywołać przemyślenia Jarzębskiego, w których sugerował, że Schulza interesuje „wybryk natury, element dodatkowy, psujący harmonię bytu”⁴³. Jaki jest jednak cel eksponowania tak dużej ilości owych roślinnych „wybryków natury” w literackich utworach nauczyciela rysunków z Drohobycza? Czy w ten sposób zastanawia się on nad genezą zjawiska podatności bytu na „psucie jego harmonii”? Chcąc odpowiedzieć na te pytania, warto przyjrzeć się bliżej kilku przykładom owych florystycznych ekscesów. Jeden z nich został przedstawiony w taki oto sposób:

Splątany gąszcz traw, chwastów, zielska i bodiaków buzuje w ogniu popołudnia. Huczy rojowiskiem much popołudniowa drzemka ogrodu. Żółte ściernisko krzyczy w słońcu, jak ruda szarańcza; w rzęsim deszczu ognia wrzeszczą świerszcze; strąki nasion eksplodują cicho, jak koniki polne. [...] Na tych barach ogrodu niechlujna, babska bujność sierpnia wyolbrzymiała w głuche zapadliska ogromnych łopuchów, rozpanoszyła się płatami włochatych blach listnych, wybujałymi ozorami mięsistej zieleni⁴⁴.

Schulz w wykreowanej wizualizacji dziczającego ogrodu całkowicie zrezygnował z tak bliskich ludziom wyobrażeń, które świat roślinny kojarzą z uczuciem odprężenia, spokoju, ukojenia. Świadomie stara się

⁴¹ W. Wyskiel, *Inna twarz Hioba. Problematyka alienacyjna w dziele Brunona Schulza*, Kraków 1980, s. 75.

⁴² B. Schulz, *Sierpień*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 6.

⁴³ J. Jarzębski, *Schulz*, s. 170.

⁴⁴ B. Schulz, *Sierpień*, ss. 6-7.

zburzyć ten rodzaj przyzwyczajęń. W jego ogrodzie dominuje duszna, gęsta atmosfera stłoczonego, roślinnego rozgardiaszu. Rośliny ewidentnie rozrastają się w sposób bałaganiarski i bezwzględnie konkurują ze sobą. Dodatkowo czytelnik odkrywa, dzięki maestrii pisarza, że ogród może być niesłychanie „krzykliwym”, hałaśliwym miejscem, w którym dźwięki wydają nie tylko owady, ale i rośliny. W tej „niechlujnie wybuchającej” roślinno-owadziej rzeczywistości wydaje się drzeć potencjał do nieograniczonej, niszczącej ekspansji. Czy można ją jednak potraktować jako wspomniany już element, który „psuje harmonię bytu”? Być może owa harmonia jest tylko ludzkim pragnieniem, wyobrażeniem. Chcąc zweryfikować to przypuszczenie, warto odwołać się do kolejnego florystycznego przykładu.

W opowiadaniu *Pan Schulz*, relacjonując przeżycia swojego młodocianego bohatera Józefa, utrwalił niezwykle plastyczny opis podwórka. Zagłębiając się w tekst, czytelnik ulega wręcz zmysłowym doznaniom:

W kącie między tylnymi ścianami szop i przybudówek był zaułek podwórza, najdalsza, ostatnia odnoga, zamknięta między komorę, wychodek i tylną ścianę kurnika – głucha zatoka, poza którą nie było już wyjścia.

Był to najdalszy przylądek, Gibraltar tego podwórza, bijący rozpaczliwie głową w ślepy parkan z poziomych desek, zamykającą i ostateczną ścianę tego świata.

Spod jego omszonych dyli wyciekała strużka czarnej, śmierdzącej wody, żyła gnijącego, tłustego błota, nigdy nie wysychająca – jedyna droga, która poprzez granice parkanu wyprowadzała w świat. Ale rozpacz smrodliwego zaułka tak długo biła głową w tę zaporę, aż rozluźniła jedną z poziomych, potężnych desek⁴⁵.

Po lekturze może sobie bez trudu wyobrazić, jak nieopohamowana ciekawość pcha Józefa w kierunku parkanu, który otoczony jest wiecznie stojącą, zatęchłą wodą. Niemal czuć jej odpychający fetor. Krzysztof Miklaszewski uważa, że ten sensualny odbiór tekstu wywołuje powtarzanie w krótkim fragmencie „takich wyrazów, jak: tylny, ostatni – ostateczny, zamknięty – zamykający, najdalszy, ściana – parkan, odnoga – zatoka, przylądek – Gibraltar – z jednej strony,

⁴⁵ B. Schulz, *Pan*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 50-51.

czy śmierzdzący – smrodliwy – z drugiej [...]”⁴⁶. Jednakże najciekawsze w cytowanym ustępie jest to, że woda, która w kulturze europejskiej symbolizuje siłę oczyszczającą, została przez pisarza potraktowana jak siedlisko błotnistego zepsucia. Trudno o bardziej gnostyckie wyznaczenie wiary. Ujawnia się ono również w ogólnym klimacie opisu. Przede wszystkim za sprawą uchwycenia stanu klaustrofobicznego zamknięcia, przepełnionego cierpieniem uwięzienia w rzeczywistości „tylnych ścian szop, przybudówek, komory, wychodka, kurnika i ślepego parkanu”⁴⁷. Wówczas te wszystkie tajemnicze budowle stają się synonimem świata, który *ex definitione* naznaczony jest gnostyckim stygmatem ograniczenia, oddzielenia od czegoś, co znajduje się poza „ślepyim parkanem”. W omawianym tekście Schulza wydaje się to być bardzo wyraźnie zasygnalizowane. Można doczytać się w nim sugestii, z której wynika, że oprócz świata zatęchłego podwórka znajduje się także inny świat, oddzielony granicą płotu. Czytelnik wyczuwa to charakterystyczne dla gnostycyzmu napięcie pomiędzy doznawaną rzeczywistością tego świata (ciasnego, „smrodliwego zaułka”) a światem (pisarz nie stosuje tu żadnych określeń), który jest przeżywany i oczekiwany.

W końcu gnany ciekawością chłopiec przekroczył granicę parkanu i zaczął poznawać rozległy, zdziczały ogród. Na początku stanął urzeczony bogactwem jego najczystszej zieleni, wśród której górowały stare, ale ciągle potężne drzewa owocowe. Bardzo szybko jednak zauważył, że ogród

[...] w miarę, jak opadał w głąb długiej odnogi i zanurzał się w cień między tylną ścianą opuszczoną fabryki wody sodowej a długą walącą się ścianą stodoły, wyraźnie pochmurniał, stawał się opryskliwy i niedbały,

⁴⁶ K. Miklaszewski, *Cena świadomości (Próba analizy opowiadania Bruno Schulza pt. „Pan”)*, „Ruch Literacki” 6(39)/1966, s. 286.

⁴⁷ To powiązanie uchwyconej w literackim opisie sytuacji uwięzienia z tradycją gnostyczną zaproponowała Maria Podraza-Kwiatkowska. Uczyniła to wprawdzie w odniesieniu do twórczości Tadeusza Micińskiego, ale o jej pomyśle warto także pamiętać podczas omawiania sensu literackich dokonań Schulza. Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Sytuacja uwięzienia i zdobywania wolności. O jednym z młodopolskich symboli-kluczy*, w: eadem, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001, ss. 13-16.

zapuszczał się dziko i niechlujnie, srożył się pokrzywami, zjeżał bodiakami, parszywił chwastem wszelkim, aż w samym końcu między ścianami, w szerokiej prostokątnej zatoce tracił wszelką miarę i wpadał w szal. Tam to nie był już sad, tylko paroksyzm szaleństwa, wybuch wściekłości, cyniczny bezwstyd i rozpusta⁴⁸.

Znowu jak w poprzednio prezentowanym fragmencie dziecko zainteresowane jest przede wszystkim tym, co przekracza reguły uznane w świecie dorosłych za obowiązujące. Nie interesuje go ta część ogrodu, w której panuje jeszcze porządek i harmonia, ale namiętnie wpatruje się w wynaturzoną roślinność pleniącą się bez ładu i składu w pobliżu ruin stodoły. W ten sposób Józef przez moment widzi, że kosmos – porządek sławiony przez greckich filozofów, jest jedynie swoistą powierzchnią świata, a realnie dominuje w nim materia, czyli chaos, wybujałość, przesada, namiętność. Innymi słowy wszystko to, co przed wiekami dostrzegli już w zmysłowej rzeczywistości wczesnochrześcijańscy gnostycy. Okazuje się więc, że świat usytuowany poza „parkanem” jest tylko jedną z odmian tego świata, z którego próbował uciec bohater opowiadania. „Zużyty i podupadły świat”⁴⁹ dusznego, nędznego podwórka zastąpiła przygniatająca rzeczywistość „parszywiejącej, bezwstydnej i rozpustnej” materii dziczejącego ogrodu. Wyobrażona w ten sposób literacka rzeczywistość wydaje się być ufundowana na przekonaniu dawnych gnostyków, którzy głosili, że w immanentnej naturze materii tkwi tendencja do ciągłego, niepoahamowanego i wynaturzonego rozprzestrzeniania się. Chłopiec odkrywa, że urzekający porządek drzew owocowych jest tylko krótkotrwałą próbą przeciwstawienia się istocie przyrody, której najpełniejszym wyrazem jest „niechlujnie parszywiejący” ogród. Ta swoista inklinacja do aktualizowania „szaleństwa, wściekłości” w świecie roślin może także obrócić się przeciwko innym dziełom człowieka. Tak też było

⁴⁸ B. Schulz, *Pan*, s. 52.

⁴⁹ B. Schulz, *Genialna epoka*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 131. Na temat tych zaproponowanych przez Schulza określeń świata zob. J. Błoński, *Świat jako Księga i komentarz*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, Kraków 1994, s. 71.

w przypadku Jakubowego sklepu, który latem doświadczał pewnego rodzaju roślinnego obłączenia⁵⁰. Ten niemożliwy do powstrzymania proces zwizualizowany został w następującym fragmencie *Martwego sezonu*:

Z zetknięcia słońca i odrobiny wody gruntowej zaczynała się na tym kawałku ziemi zjadliwa substancja zielska, swarliwy odwar, jadowity derywat chlorofilu. Tam warzył się ten febryczny ferment w słońcu i bujał w lekkie formacje listne, wielokrotne, ząbkowane i pomarszczone, powtórzone tysiąckrotnie według jednego wzoru, według utajonej w nich jedynej idei⁵¹.

Chcąc literacko wyrazić ową niepoahamowaną siłę „zielska”, Schulz skorzystał z potencjału, który drzemie w metaforach skonstruowanych w oparciu o terminologię medyczną i językoznawczą. Wykorzystał przede wszystkim podświadomy strach, który człowiek czuje przed wszelkiego rodzaju zjawiskami chorobowymi, np. febrą (żółtą!?). To właśnie „zjadliwe”, „jadowite” zarazki plenią się z nieprawdopodobną szybkością i z tego powodu są niebezpieczne, trudne do powstrzymania. Z kolei użycie związanej z językoznawstwem kategorii „derywatu” odsyła czytelnika do tego, co w języku jest niezależne od wszelkich porządkujących, normatywnych, kodyfikacyjnych działań człowieka, czyli np. uzus językowy.

5. Quasi-roślinne przejawy życia

Wczytując się w wizję rzeczywistości, która została wykreowana w *Traktacie o manekinach. Dokończenie*, czytelnik zwraca zazwyczaj uwagę na szczególnie rodzaj bytów, czyli *generatio aequivoca*⁵². Ich niejednoznaczną naturę przybliżają poniższe słowa:

Były to twory podobne z pozoru do istot żywych, do kręgowców, skorupiaków, członkonogów, lecz pozór ten mylił. Były to w istocie istoty amorfne bez wewnętrznej struktury, płody imitatywnej tendencji materii,

⁵⁰ Zob. B. Schulz, *Martwy sezon*, s. 237.

⁵¹ Ibidem, s. 238.

⁵² B. Schulz, *Traktat o manekinach. Dokończenie*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 40.

która, obdarzona pamięcią, powtarza z przyzwyczajenia raz przyjęte kształty. Skala morfologii, której podlega materia, jest w ogóle ograniczona i pewien zasób form powtarza się wciąż na różnych kondygnacjach bytu⁵³.

Jerzy Jarzębski doszedł do wniosku, że przedstawione rozważania zostały zainspirowane doświadczeniami, które prowadził Aleksander Iwanowicz Oparin (1894-1980)⁵⁴. Miały one w sposób naturalistyczny wyjaśnić mechanizm powstania materii ożywionej (pierwszych organizmów jednokomórkowych, a następnie wielokomórkowych) z materii nieożywionej. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ten sam problem wydaje się nurtować Schulza. Jego przemyślenia idą jednak chyba w innym kierunku niż badania rosyjskiego biochemika, ponieważ z *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju* można wyczytać, że „nie ma materii martwej”. W ten sposób w zaprojektowanym przez pisarza świecie zagadka powstania życia przestaje mieć znaczenie, a zwiększa się znacznie różnorodność jego manifestacji. Na podobnych zasadach istnieją przedstawione przez niego nie tylko przejawy życia roślin, ale także zagadkowe życie sukienne. Niechlujny, drapieżny, ekspansywny rozrost ogrodowej roślinności przypomina przecież brak materialnego ustabilizowania sklepowego sukna, a także „puchnącą” pościel, która „zarasta” śpiącego wuja Karola. W Schulzowskiej rzeczywistości rośliny i wszelkie rodzaje sukna ciągle przekraczają, przerastają swój na chwilę przyjęty kształt, formę.

Natomiast najistotniejsze w cytowanym fragmencie są odwołania do rozważanej już w niniejszych przemyśleniach samorzutnej, kształtotwórczej aktywności nieupostaciowanej materii. Przede wszystkim eksponowany jest ten rodzaj jej aktywności, który manifestuje się chłonnością wielu różnych form i to na każdym poziomie egzystencjalnym. Jednocześnie okazuje się, że omówione już jej dążenie do „majaczenia”, „zgęszczania się” w kształty może być także postrzegane tylko jako swoiste przypominanie osadzonych w niej kiedyś form. Nieupostaciowana materia wydaje się nawet pamiętać i powtarzać,

⁵³ Ibidem, ss. 40-41.

⁵⁴ Zob. przypis nr 5 do B. Schulz, *Traktat o manekinach. Dokończenie*, s. 41.

„imitować” tylko te formy, które zawdzięcza jakiejs dawnej przyczynie sprawczej. Nie „zgęszcza się” w odkrywcze, niezwykle kształty. Materia bez formy straciła więc sugerowaną wcześniej przez Jakuba fantazję i charakteryzuje się jedynie bardzo ograniczoną inwencją w powoływaniu do istnienia innowacyjnych bytów, czyli zwyczajnie stała się leniwa. W ten sposób omawiany ustęp z *Traktatu o manekinach. Dokończenie* jest znacznie bliższy filozofii Arystotelesa niż przywoływane wcześniej fragmenty *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju*. Zdecydowanie mocniej zaakcentowana jest w nim rola zewnętrznej przyczyny sprawczej. Natomiast w pierwszym *Traktacie* wygłoszonym przez Jakuba materia bez formy wydaje się tej zewnętrznej przyczyny nie potrzebować.

Naturę kolejnego rodzaju *generatio aequivoca* przybliży natomiast następujący urywek *Traktatu o manekinach. Dokończenie*:

Wszelako prymitywne te formy były niczym w porównaniu z bogactwem kształtów i wspaniałością pseudofauny i flory, która pojawia się niekiedy w pewnych ściśle określonych środowiskach. Środowiskami tymi są stare mieszkania, przesycane emanacjami wielu żywotów i zdarzeń – zużyte atmosfery, bogate w specyficzne ingredience marzeń ludzkich – rumowiska, obfitujące w humus wspomnień, tęsknot, jałowej nudy. Na takiej glebie owa pseudowegetacja kielkowała szybko i powierzchownie, pasżytowała obficie i efemerycznie, pędziła krótkotrwale generacje, które rozkwitały raptownie i świetnie, ażeby wnet zgasnąć i zwiędnąć⁵⁵.

Cytowany fragment stanowi naturalną kontynuację omawianych już rozważań o „imitatywnej tendencji materii”. Również w nim pojawia się sugestia, z której wynika, że owo „zgęszczanie się” materii bez formy prowadzi do chwilowej egzystencji nie tylko *quasi*-roślinnych, ale także *quasi*-zwierzęcych bytów. Ich istnienie nie wynika tylko z samorzutnej, kształtotwórczej aktywności materii. Bardzo potrzebny jest duchowy katalizator. Jaki jest zatem status ontologiczny tej duchowej inspiracji w świecie, który pomyślał Schulz?

Starając się odpowiedzieć na to pytanie, warto przywołać rozważania Carla du Prela (1839-1899), którego ezoteryczne, spirytualistyczne

⁵⁵ Ibidem, ss. 41-42.

teksty funkcjonowały w polskiej świadomości literackiej dzięki modernistom⁵⁶. W jednym z nich du Prel pisze:

Inne istoty, inne światy! Tak, istoty, żyjące w tem samem środowisku, mogą być w najróżnorodniejszy sposób do niego przystosowane. Dadzą się zatem pomyśleć istoty, które żyją w tym samym świecie, co i my, ale zupełnie inaczej go przedstawiają i zupełnie inaczej w nim działają, i o których nie wiemy wcale nic więcej, niż o owej dziwnej istocie, którą i to tylko w wyjątkowych razach poznajemy w somnambuliźmie [...]⁵⁷.

Cytując du Prela, należy koniecznie pamiętać o tym, że w swojej spirytualistycznej, spirytystycznej interpretacji teorii ewolucji Darwina (1809-1882) dążył do przezwyciężenia dualistycznej wizji relacji pomiędzy rzeczywistością duchową i materialną⁵⁸. Dlatego twierdził, że w tym samym świecie dopuszczalne jest jednocześnie istnienie całkowicie odmiennych bytów, które nawet niezależnie od siebie ewoluują. Natomiast różnice, które je dzielą, mogą wręcz zachęcać obserwatora do uznania, że mają one charakter substancjalny. Zdaniem Carla du Prela w kulturze europejskiej przyjęło się sądzić, że taka substancjalna różnica dzieli właśnie byty zmysłowe i duchowe. Tymczasem zmysłowość i duchowość nie są manifestacją różnic istotowych, a jedynie odrębnych linii ewolucyjnych bytów, które przebiegają we wspólnej dla nich rzeczywistości. Z kolei przywoływany już wcześniej Rudolf Steiner zajmował się podobnym zagadnieniem na gruncie antropozofii (chodzi o omawiany już przykład z lodem i wodą). Sprowadza się ono do

⁵⁶ Zob. M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994, ss. 43, 44-45, 79-80, 85.

⁵⁷ C. du Prel, *Spirytyzm*, tłum. M.C.M., Lwów – Złoczów [przed 1909], s. 33.

⁵⁸ Fenomen przemysłów Carla du Prela i Rudlfa Steinera na temat szczególnego oddziaływania pomiędzy rzeczywistością duchową a materią, a także zagadnienie zanikania dualistycznej przepaści, czyli sztywnej, nieprzenikliwej granicy pomiędzy światem duchowym i materialnym, był już sygnalizowany w kilku publikacjach. Interpretowane były w nich fragmenty tekstów Juliusza Słowackiego (1809-1849), Jerzego Hulewicza i Brunona Schulza. Na ten temat zob.: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwiarcia...*, ss. 284-285; idem, *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, ss. 76-79; idem, *W stronę metafizyki...*, ss. 108-111.

stwierdzenia, że występujące w tej samej rzeczywistości byty duchowe i zmysłowe są zawsze efektami ewolucji świata pneumatycznego. Ten rodzaj myślenia dopuszcza więc istnienie esencjalnej tożsamości bytów duchowych i materialnych oraz ich wspólną, czyli pneumatyczną podstawę ontologiczną.

Sformułowaną w ten sposób ideę pluralizmu ewolucyjnego można zastosować do odczytania Schulzowskich wizualizacji *quasi-roślinnego* i *quasi-zwierzęcego generatio aequivoca*. Autor *Sanatorium pod Klepsydrą* nie powielił w sposób dosłowny spirytystyczno-antropozoficznego modelu rzeczywistości, który został właśnie zrekonstruowany. Jednakże również w wykreowanym przez niego świecie, podobnie jak u du Prela, byty z rodzaju *generatio aequivoca* rozwijają się niezależnie od naturalistycznie rozumianego życia roślinnego. Natomiast ich mocne związanie z różnymi przejawami rzeczywistości duchowej przypomina widzenie świata, które zaproponował Steiner. Gwałtowne wzrastanie i chwilową egzystencję owych bytów inicjują – przenikające stare mury – materialnie nieuchwytnie ślady życia ludzi, mieszkańców. Ich „marzenia”, „wspomnienia”, „tęsknoty” stają się swoistym nawozem, który wypełnia pomieszczenia mieszkalne i ułatwia rozwój *generatio aequivoca*. Czy oznacza to, że ów „przesycony” jakimś nieznanym bytowaniem świat „starych mieszkań” bliższy jest rzeczywistości, o której naucza antropozofia? Wydaje się jednak, że rozkrzewiające się w tej Schulzowskiej rzeczywistości *quasi-rośliny* i *quasi-zwierzęta* zdecydowanie lepiej współgrają z ewolucyjnymi wizjami du Prela. Chodzi przede wszystkim o zwrócenie bacznej uwagi nie tylko na ich zawrotną „szybkość kiełkowania”, ale i błyskawiczne przemijanie, „wiednięcie”. Ta swoista niestabilność ich istnienia może stanowić świetną ilustrację procesu ciągłego poszukiwania nowych dróg ewolucji, które są alternatywą wobec naturalistycznej roślinności. Niestety owe niezwykle, nieznanne *quasi-roślinne/quasi-zwierzęce* kształty/byty nie uległy jeszcze „zgęszczeniu” i dlatego te nieudolne repetycje naturalistycznej ewolucji tak szybko przemijają. Warto również przypomnieć przy tego rodzaju rozważaniach, że egzystencjalną podstawę tych kształtotwórczych prób gwarantuje sygnalizowana już wielokrotnie zdolność nieupostaciowianej materii do „wymajaczania” form.

Okazuje się jednak, że odwoływanie się do du Prela wcale nie wyjaśnia zagadnienia ontologicznego statusu tajemniczej, duchowej inspiracji, która „emanuje ze starych mieszkań” i wyraźnie inicjuje *quasi-roślinną/quasi-zwierzęcą* ewolucję. Rozwiązania tego problemu można natomiast poszukiwać w antropozofii Steinera. W jego rozważaniach istnieją sugestie o wpływie bytów duchowych na proces formowania się naszego układu planetarnego i kształt ewolucji istot żywych na Ziemi⁵⁹. Jednak naprawdę ciekawy efekt uzyska się dopiero dzięki porównaniu wykreowanego przez Schulza obrazu „starych mieszkań przesyconych emanacjami wielu żywotów” i wyobrażeń Steinera o bytowaniu człowieka po śmierci. W jednym ze swoich wykładów twórca antropozofii nauczał:

Kiedy człowiek umiera, jego jaźń przechodzi na plan astralny. Przebywa tam razem z jaźniami zwierząt i może wykonywać taką samą pracę jak one. Praca ta polega na stopniowej przemianie świata zwierząt. W niższym dewachanie spotyka człowiek jaźnie roślin jako swych towarzyszy i może tam zmieniać świat roślinny. W ten sposób sam wpływa na przekształcanie Ziemi⁶⁰.

Oczywiście zaproponowane przez antropozofa nazwy poszczególnych części rzeczywistości duchowej nie są istotne dla niniejszych rozważań. Ważna jest natomiast sugestia na temat tego, że po śmierci ciała pojawia się możliwość bezpośredniego oddziaływania ludzkiego bytu duchowego na kształt ewolucji roślinnej i zwierzęcej. U Schulza w „starych mieszkaniach” również nie ma już żywych ludzi. Pisarz nie nazywa jednak pozostałej po nich „emanacji” *pneumą* i unika antropozoficznej dosłowności. Natomiast ów byt ukonstytuowany z ludzkich „marzeń, wspomnień, tęsknot” wyraźnie stymuluje „pseudo-wegetację”. Staje się więc jej przyczyną sprawczą, czyli inicjuje jakieś nowe, alternatywne linie ewolucyjne. Podobnie na ewolucję świata roślinnego i zwierzęcego wpływa byt duchowy, pneumatyczny, który opisał Steiner. Sygnalizowanego podobieństwa nie zamazuje nawet

⁵⁹ O szczegółach antropozoficznych wyobrażeń na temat przebiegu ewolucji planet oraz życia na Ziemi zob. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, ss. 75-84.

⁶⁰ R. Steiner, *U bram teozofii*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1997, s. 39.

fakt egzystencjalnej niestabilności Schulzowskich *generatio aequivoca*. O słuszności tego spirytystycznego, pneumatycznego sposobu interpretacji literackiego świata świadczyć może również użycie przez pisarza kategorii „aury”⁶¹. Wydaje się, że za jej pomocą stara się doprecyzować tak wieloznaczne pojęcia, jak „emanacje wielu żywotów i zdarzeń”, „ingredience marzeń ludzkich”, a także „humus wspomnień, tęsknot, jałowej nudy”. Tę podjętą przez niego próbę można prześledzić w następującym fragmencie tekstu:

Widziałem, jak z drgania powietrza, z fermentacji zbyt bogatej aury wydziela się i materializuje to pośpieszne kwitnienie [...]⁶².

Z cytowanego ustępu wydaje się wynikać, że „aura” odgrywa bardzo ważną rolę w rzeczywistości zaproponowanej przez Schulza. Czytelnikowi jawi się jako bezpośrednie źródło omawianej „pseudowegetacji”. Czy oznacza to jednak, że lepiej niż owe „emanacje”, „ingredience” i „humusy” wyjaśnia, opisuje fenomen „pseudofauny i flory”? Okazuje się, że w tradycji neognostycznej, antropozoficznej kategoria „aury” jest ściśle określona i precyzyjnie odróżniana od świata materialnego. Według Steinera

[...] człowiek cielesny jest tylko częścią *całego człowieka*. Ciało jako twór najgrubszej natury znajduje się w samym środku. [...] Twór, w środku którego ludzkie ciało fizyczne jawi się niczym wewnątrz obłoku, można nazwać *ludzka aurą*⁶³.

W pominiętych fragmentach tekstu Steiner szczegółowo omawia duchowe, czyli skupione w „aurze” przejawy ludzkiej aktywności. Jednocześnie sygnalizuje i podkreśla głęboki związek pomiędzy cielesnością, materialnością człowieka i jego duchową „aurą”. A zatem użycie przez Schulza kategorii „aury” należy rozpatrywać z całym jej ezoterycznym (znanym również w polskiej tradycji kulturowej) zapleczem. Równocześnie pojawienie się jej w omawianym literackim świecie powoduje, że byt duchowy w sposób jednoznaczny jawi się jako

⁶¹ B. Schulz, *Traktat o manekinach. Dokończenie*, s. 43.

⁶² Ibidem.

⁶³ R. Steiner, *Teozofia. Wprowadzenie...*, s. 43.

bezpośrednia przyczyna sprawcza „pseudowegetacji”. Wspomniane „emanacje”, „ingredিয়ে” i „humusy” tę duchową sprawczość tylko sugerowały.

Jednak nie tylko rzeczywistość duchowa sprzyja tej swoistej erupcji *generatio aequivoca*. Schulz rozgląda się po swoim świecie i stara się rozpoznać naturę fenomenów, które ją zapowiadają. Wspomniane zjawisko przybliży kolejny urywek z *Traktatu o manekinach. Dokończenie*:

Tapety muszą być w takich mieszkaniach już bardzo zużyte i znudzone [...]. Rdzeń mebli, ich substancja musi już być rozluźniona, zdegenerowana i podległa występny pokusom: wtedy na tej chorej, zmęczonej i zdziczałej glebie wykwita, jak piękna wysypka, nalot fantastyczny, kolorowa bujająca pleśń⁶⁴.

Z przywołanych słów można wywnioskować, że czasami również świat materialny zaczyna działać jak katalizator, który stymuluje tę nienaturalistyczną, niematerialną wegetację. Pojawia się ona jednak tylko wtedy, gdy powiązania pomiędzy poszczególnymi elementami rzeczywistości zmysłowej, cielesnej zaczynają się rozprzegać. Stan ów jawi się w ontologicznym porządku literackiej rzeczywistości jako pewnego rodzaju efekt zmian „chorobowych”, które zachodzą w bytach materialnych i prowadzą do ich „znudzenia”, „zmęczenia”, a nawet „degeneracji”. Oznacza to, że pisarz ponownie konfrontuje stare, filozoficzne pomysły na temat uporządkowanej, cielesnej zmienności i przemijalności z przykładami bytów materialnych, które manifestacyjnie ujawniają swoją istotową, immanentną nietrwałość i niestabilność. W zaprojektowanym przez siebie literackim świecie jeszcze raz odrzuca wpisane w filozofię Arystotelesa i Platona przekonanie o teleologicznym charakterze zmienności bytów substancjalnych. Zaskoczony czytelnik dowiadyuje się z omawianego fragmentu tekstu, że rzeczywistość zmysłowa może ulec „chorobie”, „zmęczeniu”, ponieważ podlega starości. Pisarz wyraźnie sygnalizuje „zużycie tapet” i „mebli”, które dodatkowo znajdują się w „starych mieszkaniach”. Czy nie oznacza to mimo wszystko, że przyczyną tej „choroby”, a nawet „degeneracji” jest znana już starożytnym filozofom zmienność bytów

⁶⁴ B. Schulz, *Traktat o manekinach. Dokończenie*, s. 42.

zmysłowych? Chyba jednak nie, ponieważ wspomniane starzenie się bytów substancjalnych wyraźnie prowadzi do chaotycznego „rozluźnienia” więzi pomiędzy materią i formą przedmiotów, czyli „tapet” i „mebli”. Natomiast w dotychczasowej tradycji filozoficznej zawsze podkreślano, że każdy byt substancjalny jest wprawdzie potencjalnie zdolny do przyjęcia nowej formy, ale ów proces musi przebiegać zawsze według ściśle określonych reguł⁶⁵. Tymczasem w Schulzowskiej rzeczywistości tworzy się pewnego rodzaju szczelina pomiędzy materią bez kształtu i formą. Nowa forma nie zajmuje już w płynny sposób miejsca zwalnianego przez stary kształt. W efekcie tego zjawiska potencje, które tkwią w materii bez formy, eksplodują pozbawioną wszelkiej kontroli „pseudowegetacją”. Można odnieść wrażenie, że jest ona erupcją siły witalnej, która przepelnia rzeczywistość zmysłową. Warto również pamiętać, że Schulz w wykreowanym przez siebie świecie dopuszcza bezkształtną materię do „majaczenia” i „zgęszczania” form „na próbę”. W przywołanym ustępie tekstu *Traktatu o manekinach. Dokończenie* po raz kolejny przygląda się tej potencji. Dzięki temu okazuje się, że to właśnie forma danego, konkretnego bytu krępuje tkwiące w nieupostaciowanej materii pragnienie kształtotwórczego fantazjowania. Podobnie jest w przypadku formy „tapet” i „mebli”. Jednocześnie jednak owo krępowanie stabilizuje egzystencję świata zmysłowego. Dlatego wydaje się, że trudno będzie uznać ten konkretny przejaw „pseudowegetacji” za ujawnienie siły witalnej, która tkwi w materialności. Jest ona przecież efektem swoistego odklejania się formy, kształtu od materii, czyli bardzo głębokiej „degeneracji” bytu zmysłowego. Niestety możliwość tego rodzaju nagłego, „chorobowego” separowania się formy świadczy o istotowym braku stabilizacji w świecie materialnym⁶⁶. Jest on na tyle powszechny, że manifestuje się także w tej części literackiej rzeczywistości, która nie podlegała opisanym już duchowym wpływom.

⁶⁵ Związany z tym zagadnieniem problem ontologicznej niemożności przyjęcia przez byt substancjalny każdej dowolnej formy rozważałem już w: A. Jocz, *W stronę metafizyki...*, ss. 110-111.

⁶⁶ Kolejnym przykładem owego braku stabilności w Schulzowskim świecie jest analizowane już zagadnienie „zarastania” starych pokoi. Zob. ibidem.

Niewątpliwie tragiczną egzemplifikacją tej reguły jest przejmujący los ptaków⁶⁷, które za sprawą Adeli pozbawione zostały opieki Jakuba⁶⁸. Starzec próbował w warunkach domowych zająć się hodowlą egzotycznych gatunków ptactwa, ale ortodoksyjna w sprawach higieny Adela doprowadziła do ostatecznego unicestwienia eksperymentu. Wygnała je z zajmowanych przez Jakuba pokoi na strychu. Okazało się wówczas, że bezpośredni kontakt z tak obcą przyrodą ewidentnie nie sprzyjał ich harmonijnemu rozwojowi. Jej zgubny wpływ ilustruje poniższy ustęp z *Nocy wielkiego sezonu*:

Cała żywotność tych ptaków przeszła w upierzenie, wybujała w fantastyczność. Było to jakby muzeum wycofanych rodzajów, rupieciarnia Raju ptasiego. [...] Były to ogromne wiechcie piór, wypchane byle jak starym ścierwem. U wielu nie można było wyróżnić głowy, gdyż pałkowata ta część ciała nie nosiła żadnych znamion duszy. Niektóre pokryte były kudłatą, zlepioną sierścią, jak żubry, i śmierdziały wstrętnie. Inne przypominały garbate, łyse, zdechłe wielbłądy. Inne wreszcie były najwidoczniej z pewnego rodzaju papieru, puste w środku, a świetnie kolorowe na zewnątrz. Niektóre okazywały się z bliska niczym innym, jak wielkimi pawimi ogonami, kolorowymi wachlarzami, w które niepojętym sposobem tchnięto jakiś pozór życia⁶⁹.

Uważnego czytelnika tych słów powinien przede wszystkim zastanowić fakt przeżycia ptaków w tak niesprzyjających warunkach klimatycznych. Można także dostrzec w nich opis gwałtownych prób ewolucyjnego przystosowania się do wrogiego środowiska przyrodniczego. Niestety nie zakończyły się one spektakularnym sukcesem. W ten sposób ujawnia się zaskakujące podobieństwo pomiędzy krótkotrwałym, chimerycznym istnieniem *generatio aequivoca* i nieudaną, ptasią egzystencją. W obu przypadkach jest to tylko próba zaistnienia, czyli jedynie swoiste pragnienie wkroczenia na arenę rzeczywistości. Owa ptasia chwilowość objawiła się za sprawą całkowitego nieprzy-

⁶⁷ Na temat fenomenu ptaków w twórczości Schulza zob. P. Próchniak, „Ptaki zacierają tu ślady...” *Notatki o jednym opowiadaniu Brunona Schulza*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwierciadła...*, ss. 19-34.

⁶⁸ Zob. B. Schulz, *Ptaki*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 20-25.

⁶⁹ B. Schulz, *Noc wielkiego sezonu*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 103-104.

stosowania do życia w przestworzach. Te zadziwiające ptaki utraciły zdolność do precyzyjnego nawigowania i latania na rzecz nadmiernie kolorowych, przerośniętych piór. Można nawet odnieść wrażenie, że to właśnie one wysysały ich życiową energię. Wymiernym efektem tego procesu wydają się być ich fizjologicznie niedorozwinięte ciała. Poszukując natury sygnalizowanego zjawiska, wypada uznać, że forma owych ptaków odkleja się, odstaje od ich materialnego podłoża. Podobny proces leży u podstaw pojawienia się roślinnego *generatio aequivoca*. Czy uprawomocnione jest jednak stwierdzenie, że przywoływane ptaki są egzemplifikacją zwierzęcego *generatio aequivoca*? Chcąc odpowiedzieć na tego rodzaju pytanie, należy rozpocząć od ponownego przypomnienia, że stanowią one kolejną generację, która wywodzi się od hodowanych przez Jakuba ptaków egzotycznych. Na szczególny rodzaj owych praktyk hodowlanych zwrócił już uwagę Paweł Próchniak. Z przemyśleń interpretatora można wywnioskować, że Jakub przeprowadzał coś na kształt nielegalnych eksperymentów genetycznych⁷⁰. Czy wpłynęły one na fizjologiczne przemiany ptasich ciał, które dokonały się po wygnaniu ich przez Adelę? Wydaje się to być wysoce prawdopodobne, ale nie należy też zapominać o wpływie niesprzyjających warunków środowiskowych, w których nagle znalazły się owe egzotyczne zwierzęta. Warto również zwrócić uwagę na jeszcze jeden element rozwiązywanego problemu, który nie jest już efektem Jakubowego eksperymentowania i środowiskowych wpływów. Chodzi oczywiście o nienaturalnie przyspieszoną degenerację ptasiego rodu, który w pewnym momencie traci nawet swój biologiczny charakter. Symptomy tego zjawiska manifestowały się poprzez zanik ptasich głów, rozwój sierści w miejscu piór, a nawet szokującą transfigurację w papier i pierzaste wachlarze. Poszukując wyjaśnienia natury owego zagadkowego przeistoczenia, nie warto odwoływać się do kategorii mutacji genetycznej. W omawianym fragmencie pojawia się wprawdzie sugestia, że wspomniana degeneracja jest efektem swoistego ewolucyjnego błędzenia. Zawiera się ona w cytowanym już stwierdzeniu o „muzeum wycofanych rodzajów”. Jeżeli jednak w danej rzeczywistości obowiązują

⁷⁰ P. Próchniak, „Ptaki zacierają tu ślady...” Notatki..., ss. 19-25.

je klasyczna metafizyka, to żaden biologiczny organizm nie przekształci się w papier. Przyjęcie tego rodzaju formy byłoby zaprzeczeniem teleologicznego charakteru rzeczywistości. Ten właśnie ontologiczny aksjomat dowodzi, że w literackim świecie Schulza nie obowiązuje już klasyczna metafizyka i możliwe jest istnienie zwierzęcych, ptasich *generatio aequivoca*. Na podobnej zasadzie w opuszczonych mieszkaniach wyrastają *quasi*-rośliny, a ciemność emanuje sukrem. Jednakże całkiem inaczej przemija nienaturalistyczna vegetacja, która pozbawiona jest materialnej dosłowności. Tymczasem śmierć ptaków manifestuje się w postaci odrażających, zmysłowych artefaktów. Schulz w bardzo precyzyjny, frenetyczny sposób wizualizuje obrzydliwość, która tkwi w naturze cielesnej śmierci. Wywołuje tym samym nieomal sensualne doznania u czytelnika. Zaprasza go do całkowitego zjednoczenia się z własnym literackim światem. Dlatego czytelnik uczestniczy w tej rzeczywistości nie tylko za sprawą wyobraźni, ale przede wszystkim dzięki zmysłom. Bezpośrednio odczuwa zmęczenie, które emanuje z umierających ciał. Paraliżuje go zapach ich rozkładu. Być może ta wykreowana przez Schulza rzeczywistość jest swoistym przeblyskiem jego gnostycznej nieufności wobec świata zmysłów.

Jeszcze innego rodzaju *quasi*-roślinne przejawy życia zawierają pi-sarskie wizje pomieszczone w *Sanatorium pod Klepsydrą*. Na szczególną uwagę czytelnika zasługują dwie poniższe wizualizacje:

Uszczknąłem gałązkę z przydrożnego drzewa. Zielen liści była całkiem ciemna, niemal czarna. Była to czerń dziwnie nasycona, głęboka i dobroczynna, jak sen pełen mocy i posilności. I wszystkie szarości krajobrazu były pochodnymi tej jednej barwy. Taki kolor przybiera krajobraz niekiedy u nas w chmurny zmierzch letni nasyceny długimi deszczami. Ta sama głęboka i spokojna abnegacja, to samo zdrętwienie zrezygnowane i ostateczne, nie potrzebujące już pociechy barw. [...]

Wspomniałem już o czarnej vegetacji tutejszej. Na uwagę zasługuje zwłaszcza pewien gatunek czarnej paproci, której ogromne pęki zdobią flakony w każdym tutejszym mieszkaniu i w każdym lokalu publicznym. Jest to niemal żałobny symbol, funebryczny herb tego miasta⁷¹.

⁷¹ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 251 i 266.

Pierwszy z przedstawionych przez nauczyciela rysunków z Drohobycza obrazów zaskakuje przede wszystkim niezrozumiałym ściemnieniem, a nawet szernieniem roślinnego chlorofilu. Naturalnie z biologicznego punktu widzenia szernienie liści jest tożsame z ich śmiercią, a także może stanowić zagrożenie życia całej rośliny. Jednak ta Schulzowska wizja ciemniejących liści nie wydaje się zapowiadać ich obumierania. Pisarz wspomina przecież, że czerń jest „nasycona, głęboka i dobroczynna”, a także jawi mu się jako wstęp do regenerującego snu. Rodzi się zatem wrażenie, że przedstawiony opis nawiązuje pod pewnymi względami do wizualizacji czerni w *Nocy lipcowej*. Chodzi oczywiście o sygnalizowanie analogii pomiędzy czernią i nieupostaciowaną materią, w której tkwią potencje do zaowocowania bytem substancjalnym. Szybko jednak okazuje się, że wspomniane wrażenie jest tylko pewnego rodzaju złudzeniem, ponieważ czerń z *Nocy lipcowej* po prostu kipi od zmysłowej, wręcz fizjologicznej, czasami nawet chorobliwej siły vitalnej. W owej czerni/materii bez formy jest nie tylko sygnalizowana już potencja, ale co chwila aktualizują się nowe, zaskakujące kształty. Natomiast czerń liści utrwalonych w *Sanatorium pod Klepsydrą* zwyczajnie epatuje jakąś bezsilnością, biernością. W ten sposób cechy charakterystyczne „sanatoryjnych”⁷² roślin stają się swoistym zaprzeczeniem natury omawianej już „pseudowegetacji”. Ten zadziwiający brak roślinnego wigoru uwydatnia jeszcze wizja „czarnych paproci”, które cieszą się szczególną estymą wśród mieszkańców wykreowanej przez Schulza rzeczywistości. Oni również cierpią na tajemniczy niedostatek sił życiowych, który manifestuje się ciągłą sennością. Ta niezwykła przypadłość dotyka nawet goszczącego wśród nich Józefa. Dodatkowo wszystko spowija permanentny mrok, który nie tylko utrudnia ostre widzenie, ale także prawidłowe odróżnienie nocy od dnia⁷³. Nie jest to jednak mrok agresywny lub niszczący. Jego

⁷² Kategoria „sanatoryjnej” roślinności stanowi kontynuację przemysłów, które doprowadziły do zaproponowania kategorii „sanatoryjnego” świata, i „sanatoryjnego” czasu. Zob. A. Jocz, „*Sanatorium pod Klepsydrą*” Wojciecha Jerzego Hasa, czyli filmowa recepcja filozoficznych poszukiwań Brunona Schulza, w: K. Taborska, W. Kuska (red.), *Literatura w mediach. Media w literaturze II. Od dzieła do przestrzeni zjawisk*, Górzów Wielkopolski 2012, ss. 79-88.

⁷³ Zob. B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, ss. 262-263, 265, 269.

natura manifestuje się poprzez wszechogarnianie, przenikanie, współtworzenie wszelkich istniejących bytów. Skąd jednak wzięło się owo swoiste napiętnowanie całego „sanatoryjnego” świata tym totalnym brakiem sił witalnych? Można odnieść wrażenie, że charakteryzująca czarną florę i ludzi utrata życiowego wigoru jest po prostu efektem porządku ontologicznego, który panuje w Schulzowskiej rzeczywistości. Poszukując jego istotowych źródeł, warto baczniejszą uwagę zwrócić na tempo upływającego tam czasu. Doktor Gotard, jeden z bohaterów utworu, w następujący sposób omawia naturę tego fenomenu:

– Cały trick polega na tym – dodał, gotów mechanizm jego demonstrować na palcach, już ku temu przygotowanych – że cofnęliśmy czas. Spóźniamy się tu z czasem o pewien interwał, którego wielkości niepodobna określić⁷⁴.

Z przywołanych słów oraz z kolejnych wypowiedzi lekarza wynika, że zasygnalizowane spowolnienie czasu ewidentnie zmniejsza aktywność życiową pacjentów jego sanatorium⁷⁵. Szybkość fizjologicznych procesów w ich organizmach jest przecież bezpośrednio uzależniona od prędkości zmian, które zachodzą w strukturze czasoprzestrzeni. A zatem owa medyczna placówka jest w tej literackiej rzeczywistości miejscem wątpliwych moralnie eksperymentów temporalnych, które mogą być traktowane jako źródło zainfekowania powszechnym brakiem sił życiowych całego „sanatoryjnego” świata⁷⁶. Również panujący w nim ciągły mrok wydaje się wynikać z czasowych manipulacji Gotarda. Cofanie, spowalnianie zwykłego biegu czasu w ewidentny sposób zakłóca fizyczne podstawy wszelkiej przyczynowo skutkowej rzeczywistości. Prowadzi tym samym do zachwiania, a nawet naruszenia naturalnie uporządkowanego procesu, który przejawia się następowaniem po sobie dnia i nocy. A zatem literacka wizja ufundowana została na sprzeciwie wobec jednego z najstarszych wyobrażeń o czasie, które istnieje w kulturze europejskiej. Chodzi oczywiście o przeświadczenie

⁷⁴ Ibidem, s. 254.

⁷⁵ Ibidem, ss. 253-255.

⁷⁶ Na temat wątpliwości, które Józef zgłasza względem jakości i skuteczności eksperymentów Gotarda zob. ibidem, ss. 268-269.

św. Augustyna, z którego wynika, „że czas zawdzięcza swą długość tylko wielkiej liczbie ruchów, które jeden po drugim przemijają, gdyż nie mogą istnieć wszystkie razem”⁷⁷.

Dlaczego jednak ten permanentny mrok otulił całą „sanatoryjną” rzeczywistość? Rozwiązania tej zagadki należy poszukać w opisie zapadających ciemności, które w następujący sposób zostały utrwalone w *Nocy wielkiego sezonu*:

[...] nagle świat cały zaczynał więdnąć i czernieć, i szybko wydzielal się zeń majaczkliwy zmierzch, którym zarażały się wszystkie rzeczy. Zdradliwie i jadowicie szerzyła się ta zaraza zmierzchu wokoło, szła od rzeczy do rzeczy, a czego dotknęła, to wnet butwiało, czerniało, rozpadało się w próchno⁷⁸.

A zatem wyobrażony przez Schulza zmierzch nabiera cech jakiejś zaraźliwej choroby, która dotyka oświeconych bytów. Mrok ewidentnie walczy ze światłem i stara się je unicestwić. „Zarażenie” przez zmierzch powoduje, że rzeczy gwałtownie „butwieją, czernieją, rozpadają się”, czyli tracą swoją dotychczasową formę. Ta niebezpieczna choroba dotyka także ludzkich twarzy⁷⁹. Ich osobnicze cechy zaczynają zanikać i ludzie stają się trudni do rozpoznania. Można więc odnieść wrażenie, że dzienne światło jest pewnego rodzaju czynnikiem stabilizującym, czyli podtrzymuje związek materii i formy w bycie zmysłowym. Natomiast zmierzch powoduje, że ów związek ulega nagłej destrukcji. Totalność tego procesu uwydatnia kolejny fragment zaczerpnięty z *Nocy wielkiego sezonu*: „wszystko rozprzęgało się i szło wniwecz w tej cichej zamieszce, w panice prędkiego rozkładu”⁸⁰. Ten zaproponowany przez pisarza obraz można czytać w kategoriach gnostycznych, manichejskich, czyli jako wizualizację bezwzględного zmagania się ciemności i światła. Sygnalizowane ścieranie się dwóch przeciwstawnych sił ewidentnie interesuje twórcę, ponieważ podobną wizję umieścił również w *Nocy*

⁷⁷ Św. Augustyn, *Wyznania (Confessiones)*, XI, 11, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 264.

⁷⁸ B. Schulz, *Noc wielkiego sezonu*, s. 95.

⁷⁹ Ibidem, ss. 95-96.

⁸⁰ Ibidem, s. 96.

lipcowej. Jednak omawianą walkę przybliżył tam czytelnikowi jakby od drugiej strony. Uczynił to za pomocą opisu wstającego świtu oraz ustępującej nocy. Jasność wydaje się ostatecznie triumfować. Ciemność zostaje zepchnięta do głębokiej defensywy. Natomiast w przywołanym fragmencie *Nocy wielkiego sezonu* okazuje się, że to dzień musiał ulec nadciągającemu „zmierzchowi”, nocy. Dzięki temu nieupostaciowana materia zaczęła się wreszcie uwalniać spod dyktatu formy. Zmierzch zainicjował jej powrót do źródła – nocy. Dlaczego zatem Schulz tworzy tak odmienne obrazy ciemności?

Przed wszystkim wypada skonstatować, że „sanatoryjna” ciemność posiada charakter odrębnego rodzaju rzeczywistości. Jest to ciemność uformowana w świat, który zasadniczo różni się od innych literackich wizualizacji autora *Wiosny*. Nie chodzi tylko o charakterystyczną czarną roślinność i o wynikającą z jego ontologicznego porządku potencję do czasoprzestrzennych nadużyć, ale głównie o rozmach i szczegółowość wykreowanego obrazu. Uważny czytelnik Schulzowskiej prozy nie powinien być zaskoczony jego zaistnieniem. Do pewnego stopnia może nawet w swoisty sposób śledzić kształtowanie się tej jakościowo nowej postaci rzeczywistości. *Generatio aequivoca* wydają się być pewnego rodzaju mglistą zapowiedzią, próbą ujawnienia się tego innego świata. Chodzi oczywiście o to, że z jednej strony stanowią one aktualizację pewnych potencji materii bez formy, a z drugiej różnią się całą masą właściwości od zapomnianych pokoi, które też są ukształtowaną materią pierwszą. Okazuje się więc, że z tej samej nieupostaciowanej materii mogą formować się bardzo różne rodzaje rzeczywistości. Fenomen ten został już omówiony i wyjaśniony na przykładzie *generatio aequivoca*, ale warto dostrzec go również u podstaw wspomnianej transfiguracji z *Nocy wielkiego sezonu*. W jej następstwie zastany, zasiedziały świat ulega zagadkowej, dynamicznej, a nawet brutalnej przemianie. Na początku trudno jest nawet pojąć jej cel. Być może proces ów zmierza do jakiegoś pierwotnego, bezforemnego chaosu. Jeżeli jednak przyjąć założenie, że podobnie jak w przypadku „pseudowegetacji” ujawnia się w ten sposób nowy rodzaj rzeczywistości, to efektem tego przeistoczenia powinno być ostateczne ukształtowanie się „sanatoryjnego” świata. Jak to jest jednak możliwe?

Uzasadnieniem tej hipotezy niechaj będzie kolejny fragment zaczerpnięty z *Nocy wielkiego sezonu*:

Potem zaczynało wszystko zarastać czarną, próchniejącą korą, łuszczącą się wielkimi płatami, chorymi strupami ciemności⁸¹.

W przywołanym cytacie na szczególną uwagę czytelnika zasługuje przede wszystkim zjawisko „zarastania” starej, „przedsanatoryjnej” rzeczywistości. W świecie pomyślanym przez Schulza tego rodzaju przypadki związane są również ze starymi pokojami, które czasami umykają świadomości mieszkańców. Ich odizolowanie od domowego ekosystemu sprzyja wówczas spontanicznej „pseudowegetacji”⁸². Można zatem przyjąć, że sportretowane w *Nocy wielkiego sezonu* „zarastanie” poprzedniego wariantu rzeczywistości w swoisty sposób pobudzi nieupostaciowaną materię do emanacji czegoś nowego. Z kolei z czysto biologicznego punktu widzenia kora zawsze okrywa to, co gwarantuje życie drzewa. Stanowi natomiast tylko jego wierzchnią warstwę. Co zatem ukrywa się pod „czarną korą”? Być może pod jej osłoną zainicjowany został niezwykle proces formowania się nowego, „sanatoryjnego” świata. Czy wypada jednak dopuszczać tego rodzaju interpretację? Niechaj kolejnym przykładem uzasadniającym tę omawianą hipotezę będzie przywoływany już fragment z *Wiosny*. To właśnie w nim potęga literackiej metafory pozwala dostrzec, że poprzez korę drzewa otwiera się droga, która wiedzie do poznania innej rzeczywistości⁸³. Owym odrębnym uniwersum może być również „sanatoryjny” świat.

Kreując tego rodzaju obrazy, Schulz w sposób naturalny powraca do podejmowanych już prób diagnozowania fenomenu materii bez formy⁸⁴. Koncentruje przy tym swoją uwagę na pewnych szczególnych momentach w proponowanych wariantach rzeczywistości, w których byty materialne po prostu tracą i przyjmują formę w sposób cyklicz-

⁸¹ Ibidem.

⁸² Na temat problemu „zarastania” opuszczonych pokoi i związanych z tym metafizycznych kłopotów zob. A. Jocz, *W stronę metafizyki...*, ss. 110-111.

⁸³ Zob. B. Schulz, *Wiosna*, ss. 157-158.

⁸⁴ Na temat próby zbliżenia się do zjawiska nieupostaciowanej materii w *Ulicy Krokodyli* zob. A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznośnym...*, ss. 157-167.

ny. W *Martwym sezonie* ukazany został początek takiego cyklu, czyli proces emanacji bytu sukiennego z bezkształtnej materii ciemności, nocy. Podobne zjawisko zostało uchwycone w *Nocy lipcowej*. Natomiast swoiste problemy interpretacyjne rodzą się w zetknięciu z *Nocą wielkiego sezonu*. Wydaje się, że szkicuje w tym utworze finał owego cyklu, ponieważ rzeczywistość traci tam swoją formę. Można wreszcie doczytać się w nim swoistej zapowiedzi roślinności „sanatoryjnej”, czyli elementu nowego rodzaju świata, który ukształtował się po wygaśnięciu opisanego cyklu. Tekst natomiast został pomieszczony w tomie *Sklepy cynamonowe*, czyli jeszcze przed wydaniem tomu *Sanatorium pod Klepsydrą*. Jest to jednak najpewniej efekt rozproszenia gnostycznego traktatu Schulza.

Warto w tym miejscu zauważyć, że autor *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju* zdaje sobie sprawę z istnienia problemów, które związane są z opisaniem materialnego bezkształtu. O tym zadziwiającym fenomenie wspominał już św. Augustyn⁸⁵. W jakim jednak kierunku zmierzają owe literackie obrazy bezkształtu uchwycone, wykreowane przez nauczyciela rysunków z Drohobycza? Bardzo często czytelnik zwraca przede wszystkim uwagę na emanującą z owej nieupostaciowanej materii kształtotwórczą pokusę, która skierowana jest w stronę potencjalnego *Demiurga*. Nawet błyskawiczny rozpad *generatio aequi- voca*, ich zapadanie się w bezpostaciowość nie wywołuje u czytelnika uczucia odrazy do materii bez formy. Z drugiej jednak strony można także dostrzec swoiste przerożenie bezkształtem, „zmierzchem”, który w *Nocy wielkiego sezonu* jak choroba „zaraża” byty substancjalne. Efektem owej tajemniczej infekcji są odrażające, bezforemne szczątki ludzkich twarzy⁸⁶. Odstępczący charakter nieupostaciowanej materii ukazuje również metafora rzeźni, za pomocą której Schulz przedstawił ów fenomen w *Nocy lipcowej*. Skąd jednak pisarz zaczerpnął pomysł tego rodzaju wizualizacji materii bez kształtu? Czy odwoływał się do przemyśleń św. Augustyna? Wypada pamiętać,

⁸⁵ Zagadnienie rozważań św. Augustyna o bezkształcie zostało podjęte w *Zamiast wstępu* w tej książce. Natomiast z jedną z Schulzowskich prób opisanie materii bez formy zmagalem się już w: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznośnym...*, ss. 157-167.

⁸⁶ Zob. B. Schulz, *Noc wielkiego sezonu*, s. 96.

że tę ohydę braku formy bardzo przejmująco potrafili uchwycić przede wszystkim twórcy literatury Młodej Polski. Wojciech Gutowski poświęcił temu zjawisku wiele badawczej uwagi i napisał m.in.:

W przestrzeni przedstawionej hymnu Kasprowicza *Dies irae* najniższym poziomem rzeczywistości, a zarazem ontyczną podstawą orgiastycznego pochodu zmartwychwstałej ludzkości jest „ziemia bagnista”, „bagnisty kał”. [...] Natomiast w eschatologicznej wizji *Dies irae* podstawowy żywioł, grunt istnienia jest materią chaotyczną, nieuformowaną i niedającą się kształtować⁸⁷.

Oczywiście kreując własny świat, autor *Sanatorium pod Klepsydrą* przedstawia rzeczywistość, której nie można w pełni utożsamiać z wizją nakreśloną przez Wojciecha Gutowskiego. Na pewno nie ma w niej tego całkowitego braku nadziei, który emanuje ze zmysłowych obrazów Jana Kasprowicza (1860-1926). Schulzowskie wizualizacje nieupostaciowanej materii przepełnione są pewnego rodzaju niepokojem, a nawet odrazą, ale pozbawione są owego historycznego przerażenia jej infernalnym charakterem. W jego rzeczywistości znakomicie wyczuwalna jest natomiast jej niczym nieograniczona moc, która ukrywa się pod dyktandem formy. Właśnie ten rodzaj wrażliwości, a także umiejętność bardzo zmysłowego, częstokroć nawet *quasi*-fizjologicznego przedstawiania momentów uwalniania się materii spod władzy kształtu, czyli bytu substancjalnego, jest w twórczości Schulza niesłychanie intrygujący. To właśnie ona swoiście współgra z tymi elementami w dziele Kasprowicza, o których wspomina Gutowski. Z prezentowanych rozważań wynika, że autor *Sklepów cynamonowych* dzięki własnym literackim kreacjom wyraźnie ulega pokusie zbliżenia się do tajemnicy nieupostaciowanej materii. Jednocześnie wydaje się sugerować, że pragnienie uformowania jej, oswojenia i znalezienia do niej gnostycznego klucza

⁸⁷ W. Gutowski, *Miłość śmierci i energia rozkładu. O młodopolskiej wyobraźni nekrofilskiej*, w: idem, *Konstelacja Przybyszewskiego*, Toruń 2008, ss. 225-226. Zob. także: W. Gutowski, *Młodopolskie oblicza szatana*, w: idem, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001, ss. 253-315; idem, *Pokusy nicości i tajemnice Pełni. Młodopolskie obrazy eschatologii*, w: M. Stala, F. Ziejka (red.), *W kręgu Młodej Polski. Prace ofiarowane Marii Podrazie-Kwiatkowskiej*, Kraków 2001, ss. 16-23.

jest bardzo silnie wpisane w ludzką świadomość. Bardzo często człowiek nie chce więc dostrzegać tego, co utrudnia mu wiarę w możliwość osiągnięcia harmonijnej egzystencji. Z kolei Kasprowicz, a także do pewnego stopnia Stanisław Przybyszewski i Tadeusz Miciński peregrynują wprawdzie literacko po świecie bezkształtu, ale przeżywają to jako doświadczenie makabry⁸⁸.

⁸⁸ Literackie doświadczenia materii, materialności u Przybyszewskiego i Micińskiego omawiałem już w: A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, ss. 21-48, 135-147.



Rozdział III

Materia jako źródło i narzędzie cierpienia

1. Cierpienie jako immanentna cecha świata materialnego

Jerzy Jarzębski, charakteryzując przykłady kalectwa niektórych bohaterów Brunona Schulza, pisał:

Takich postaci dotkniętych wyraźnym kalectwem jest u Schulza sporo. Można by nawet powiedzieć, że fizyczny defekt jest jedną z powracających stale cech Schulzowskiego człowieka. [...] Kalectwo wyraźnie intryguje Schulza, budzi jego niepokój, jest bowiem groteskowym uszczupleniem osoby, zachwianiem jej fizycznych proporcji, ingerencją w jej wewnętrzną kompozycję¹.

Jest jednak przede wszystkim namacalnym dowodem, który każdemu zdrowemu człowiekowi pozwala doświadczyć realności cierpienia. Za sprawą kalectwa swoich bohaterów pisarz zbliża się do fenomenu egzystencjalnej niesprawiedliwości, która wydaje się być zadziwiającym elementem składowym ludzkiego świata. Jej istota polega na tym, że w tym samym czasie jedni ludzie doświadczają niezawinionego bólu, a inni nie. Ma oczywiście rację Jarzębski, który uważa, że u Schulza „kalectwo nigdy nie jest sprawą czysto prywatną – zawsze angażuje innych ludzi z otoczenia, staje się swoistym spektaklem”². Jest to jednak przedstawienie niebywale okrutne i za sprawą cierpienia całkowicie alienujące głównego aktora.

¹ J. Jarzębski, *Schulz*, Wrocław 1999, ss. 180-181.

² *Ibidem*, s. 181.

Tej absolutnej pustki wokół siebie najpełniej doświadcza opóźniona umysłowo i fizycznie zdegenerowana żebraczka, Thuja³. Niepełnosprawne ciało i umysł powodują, że jej kontakt z innymi ludźmi ogranicza się głównie do perfidnych drwin, których doświadcza ze strony dzieci⁴. Chroni się więc na śmietniku, ale samotność nie przynosi ukojenia, ponieważ jest efektem społecznego napiętnowania, natomiast jeszcze bardziej uwydatnia jej cielesne, czyli fizyczne i psychiczne zniewolenie. To właśnie ciało ujawnia się jako źródło jej cierpienia. W ten sposób w opowieści o Thui „odrasta”, „regeneruje się” gnostycki mit o materialnym zniewoleniu i uwięzieniu człowieka przez cielesność. Fizyczna szpetota żebraczki i kaleka nieporadność czynią jej egzystencję nieznośną. Nie można jednak za życia uwolnić się od własnych, zmysłowych ograniczeń. Ten stan znakomicie uświadamiali sobie gnostycy, którzy odróżniali cielesność od człowieczeństwa. Tymczasem umysłowe upośledzenie uniemożliwia Thui nabranie dystansu wobec własnej zmysłowości. Nie potrafi więc świadomie, mężnie znosić fizycznego bólu, a także społecznego odrzucenia i poniżenia. Jej fizyczne uwięzienie wydaje się być totalne, ponieważ z powodu braku dystansu całkowicie utożsamia się z odczuwanym zmysłowym bólem. Jej całe jestestwo jest doświadczeniem. W tej rozpaczliwej sytuacji pozostaje tylko „wrzask zwierzęcy, wrzask chrapliwy”⁵ i instynktowny, wręcz wegetatywny odruch seksualnego samozaspokojenia/zapomnienia.

W pozornie lepszej sytuacji życiowej znajduje się kolejny bohater wykreowany/odtworzony w wyobraźni Schulza. Jest nim Dodo, którego życiowe napiętnowanie pisarz scharakteryzował następującymi słowami:

Dodo przebył był raz dawno, w dzieciństwie jeszcze, jakąś ciężką chorobę mózgu, podczas której leżał wiele miesięcy bezprzytomny, bliższy śmierci

³ Na temat Thui pisałem już w: A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka, 3(23)/1996, ss. 170-171; idem, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1(219)/2006, ss. 56-57.

⁴ Zob. B. Schulz, *Kometa*, w: idem, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, BN, Seria I, Nr 264, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 336.

⁵ B. Schulz, *Sierpień*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 8.

niż życia, a gdy w końcu mimo to wyzdrowiał – okazało się, że był już niejako wycofany z obiegu, nie należał do wspólnoty ludzi rozumnych⁶.

Oczywiście, wczuwając się w Schulzowską poetykę, można dodać, że nie odróżniał się od nich fizycznie. Jednak jego realną sytuację życiową ilustruje sugestia, „że był już niejako wycofany z obiegu”. Pojmie ją w pełni tylko człowiek, który dostrzeże grozę tej lapidarnej konstatacji. Oznacza ona przede wszystkim całkowitą społeczną marginalizację, samotność i permanentne nękanie przez dzieci. Podobnych doznań doświadczała również Thuja. Na szczęście Doda otaczała troskliwa opieka matki i życzliwa uwaga krewnych. Lecz nawet ona nie była w stanie ustrzec go przed poczuciem cielesnego zniewolenia, skrępowania przez umysłową niepełnosprawność. Schulzowi udało się bardzo precyzyjnie nakreślić fizyczny aspekt psychicznych potencji bohatera, które nie mogą się zaktualizować. Pisarz to bolesne uczucie wyraził w taki oto sposób:

Nie żyte życie męczyło się, dręczyło w rozpacz, kręciło się jak kot w klatce. W ciele Doda, w tym ciele półgłówka ktoś starzał się bez przeżyć, ktoś dojrzewał do śmierci bez okruszyny treści⁷.

W przywołanym fragmencie uwagę czytelnika przykuwa ukazanie praktycznie gnostyckiego, dualistycznego napięcia pomiędzy materialnym ciałem i zamkniętym w nim „życiem”/„ktosiem”, któremu pozostała jedynie szamotanina. Schulz wyraźnie oddziela ciało i związaną z nim sferę fizyczno-psychiczną od elementu, którego do końca jasno nie nazywa. Temu „komuś” zabrakło czasu, nie nażył się, czyli pozostał wewnątrznie pusty. Jednak jest on kimś innym niż „ciało półgłówka”. To ewidentnie brutalne określenie bardzo mocno wiązuje niepełnosprawność intelektu/psychiki z rzeczywistością somatyczną. Manifestuje się ona jako więzienie, w którym nie ma nadziei na uwolnienie. Dlatego Dodo przejmująco jęczy, ale jednocześnie oświadcza, że jest to głos „zamurowanego”⁸ w jego ciele. Cierpienie alienuje go więc nie tylko od

⁶ B. Schulz, *Dodo*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 278.

⁷ Ibidem, s. 284.

⁸ Ibidem, s. 285.

świata ludzi pełnosprawnych, ale czyni mu również obcą jego własną niepełnosprawną psychikę. Tego typu myślenie charakteryzuje gnostyckie traktowanie zmysłowości, cielesności. To właśnie walentyńianie wyróżniali w człowieku pierwiastek materialny (ciało), pierwiastek psychiczny (duszę) i wiązali z najdoskonalszym pierwiastkiem, czyli *pneumą* (duchem). W ich nauczaniu ciało było zjednoczone z duszą i dopiero zostawało nasycone duchem, który był elementem od nich jakościowo doskonalszym⁹. Sferę ciała (*soma*), duszy (*psyche*) i ducha (*pneuma*) rozdzielał także wczesnochrześcijański myśliciel Orygenes (185/186-254)¹⁰. W przypadku Doda, owego „zamurowanego”, można chyba próbować utożsamić z bytem pneumatycznym walentyńian. Nie bierze on np. udziału w codziennej egzystencji młodzieńca. Rozmowy, które podejmuje Dodo, są całkowicie nieskładne. Jego jedyną precyzyjną wypowiedzią było przekazanie informacji o istnieniu „zamurowanego”.

Na jeszcze inny aspekt kalectwa zwraca uwagę czytelnika historia Edzia. Pozornie wydaje się on akceptować swoją sytuację życiową. Skomplikowane schorzenie kończyn dolnych uniemożliwia mu wprawdzie poruszanie się, ale atletyczna budowa reszty ciała pozwala na dość sprawne przemieszczanie się za pomocą drewnianych szczudeł. Jego sąsiedzi wydają się być nawet przekonani, że do pewnego stopnia jest osobą uprzywilejowaną. Schulz naturę owych przywilejów wyraził następująco:

Edzio nie ma żadnego zawodu ani zajęcia, jak gdyby los, obarczając go brzemieniem kalectwa, w zamian za to zwolnił go cichaczem od tej kłątwy dzieci Adama. W cieniu swego kalectwa Edzio korzysta w całej pełni z tego wyjątkowego prawa do próżniactwa i w cichości ducha zadowolony jest ze swojej prywatnej niejako, indywidualnie zawartej transakcji z losem¹¹.

⁹ Na temat tego aspektu gnozy walentyńian zob. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, ss. 140-141.

¹⁰ Orygenes, *Duch i Ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków – Warszawa 1995, ss. 51-54.

¹¹ B. Schulz, *Edzio*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 286.

Jego aktywność życiową wyznaczają, ograniczają nieprzekraczalne ramy. Dzień rozpoczyna od wyprawy po gazetę, następnie odbywa jej szczegółową lekturę i dokonuje wyboru artykułów prasowych, które trafią później do jego przeogromnej kolekcji wycinków. Swoistym finałem dnia jest podwieczorek. Raz na trzy dni młodzieniec celebruje rytuał golenia i w tym czasie śpiewa. Czy to znaczy, że Edzio jest szczęśliwym człowiekiem, który pogodził się z absurdalną monotonią swojego życia? Odpowiedź na to pytanie powinno ułatwić ujawnienie tajemnicy Edzia. Okazuje się, że nocami młodzieniec nie tylko gorączkowo ćwiczy za pomocą hantli mięśnie swoich rąk, ale również potajemnie opuszcza oknem swoje mieszkanie.

Jak wielki biały pies zbliża się w czworonożnych przysiadach, w wielkich szurgających skokach po dudniących deskach ganku i już jest przy oknie Adeli. Jak co nocy, przyciska swą bladą, tłustą twarz z bolesnym grymasem do lśniącej od księżyca szyby i mówi coś płaczliwie, natarczywie, opowiada z płaczem, że mu zamykają na noc kule do szafy i teraz musi biegać po nocach jak pies na czworakach¹².

Cytowane słowa wyjaśniają przede wszystkim genezę ostrych sprzeczek Edzia z rodzicami. Ich źródłem są nocne eskapady młodzieńca pod okno Adeli, która w rzeczywistości wykreowanej przez Schulza symbolizuje siłę zwycięskiego, żeńskiego erotyzmu. Jak więc należy interpretować owe wizyty? Pozornie Edzio dzięki heroicznym wysiłkom panuje nad niemocą swojego ciała. Jednak męska ciężka jego ramion każdego dnia ulega deprecjacji za sprawą kalekich nóg. W sposób szczególny dzieje się to właśnie pod oknem Adeli. Edzio marzy o zbliżeniu się do kobiety, ale nie potrafi w dzień przezwyciężyć swoich kompleksów. Jego odważne wyprawy po gazetę w niczym mu nie pomagają. Pozostaje więc jedynie nocne podglądanie. Tej swoistej autodegradacji syna usiłują zapobiec rodzice i chowają jego kule. Jednak nie można unicestwić pragnień, marzeń. Edzio czołga się więc każdej nocy pod drzwi Adeli i poznaje tylko chłód szyby. Odkrywa wówczas przejmującą istotę swojej samotności. Jego codzienne zwycięskie zmagania z ciałem zostają boleśnie zweryfikowane przez

¹² Ibidem, s. 292.

zimną, oddzielającą go od ciepła szybę. Niestety ta granica nigdy nie zostanie przekroczona. Edzio wydaje się mieć pełną tego świadomość i to odróżnia go od Thui i Doda. Niestety jego wiedza stanowi tylko dodatkowe źródło cierpienia. Dzięki tej swoistej iluminacji odkrywa istotę dualistycznego napięcia pomiędzy własnymi oczekiwaniami i zmysłowymi możliwościami. Ciche lamente młodzieńca nie zakłócają jednak spokojnego snu Adeli. Pozostanie on sam na sam ze swoim kalekim ciałem, ponieważ jest w nim uwięziony. To zniechęcenie do własnej cielesności można interpretować w terminologii gnostycznej jako przygotowanie do po-„wołania”, czyli gotowość na przyjęcie zbawczej wiedzy – gnozy¹³. Niestety w świecie powołanym do istnienia przez Schulza gnoza do Edzia nie dociera.

Zasadniczo odmienny rodzaj cielesnego zniewolenia reprezentuje przypadek ciotki Agaty. Zgłębiając tajemnice *Sierpnia*, czytelnik doświadcza m.in. odpychającego fenomenu jej zmysłowej egzystencji. Tę ekspansywną fizyczność przybliżają następujące słowa:

Spod ściany podniosła się ciotka Agata, wielka i bujna, o mięsie okrągłym i białym, cętkowanym rudą rdzą piegów. [...] Ciotka narzekała. Był to zasadniczy ton jej rozmów, głos tego mięsa białego i płodnego, bujającego już jakby poza granicami osoby, zaledwie luźnie utrzymywanej w skupieniu, w więzach formy indywidualnej, i nawet w tym skupieniu już zwielokrotnionej, gotowej rozpaść się, rozgałęzić, rozsypać w rodzinę¹⁴.

Cytowany ustęp w niezwykle sposób uzmysławia czytelnikowi, że w tym fragmencie Schulzowskiego świata całe ludzkie bytowanie zostało praktycznie sprowadzone, zredukowane do materii bez formy, czyli do mięsa¹⁵. Okazuje się również, że to właśnie ono uzurpuje sobie wyłączne prawo do określania celu ludzkiego istnienia. Jawi się nawet

¹³ Na temat natury po-„wołania” zob. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”*. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka, 8(28)/2001, ss. 71-86.

¹⁴ B. Schulz, *Sierpień*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 10.

¹⁵ Fenomen ciotki Agaty został już zasygnalizowany w: A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Lysiak, W. Panas (red.), *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, Lublin 2003, s. 286.

jako pierwotny zmysłowy fundament, a z kolei zakorzenione w formie człowieczeństwo jest tylko drugorzędnym dodatkiem. Dlatego w zaistniałej sytuacji podstawowe atrybuty człowieczeństwa tracą swoje znaczenie. Innymi słowy duchowość, racjonalność, uporządkowanie, roztropność zostają zepchnięte na plan dalszy, a zaczyna liczyć się jedynie potencja do nieumiarkowanego rozrostu i ciągłego powiększania mięsnej masy. Trudno zatem o bardziej jednoznaczny przykład gnostyckiego antyfizjologizmu. Jednakże bardzo szybko ujawnia się również dwuznaczna moc tej niepohamowanej wybujałości Agaty. Chodzi oczywiście o pewnego rodzaju niefrasobliwą pochopność, która immanentnie tkwi w naturze tak rozumianej prokreacji. Jej efekty przybliży kolejny fragment zaczerpnięty z *Sierpnia*:

Było coś tragicznego w tej płodności niechłujnej i nieumiarkowanej, była nędza kreatury, walczącej na granicy nicości i śmierci, był jakiś heroizm kobiecości triumfującej urodzajnością [...]. Ale potomstwo ukazywało rację tej paniki macierzyńskiej, tego szału rodzenia, który wyczerpywał się w płodach nieudanych, w efemerycznej generacji fantomów bez krwi i twarzy¹⁶.

Interpretując przywołane słowa, nie należy koncentrować uwagi tylko i wyłącznie na emanującej z nich idei pewnego rodzaju dzieworództwa. Warto natomiast zastanowić się nad przyczynami klęski owej kobiecej, prokreacyjnej erupcji. Można odnieść wrażenie, że wynika ona z sygnalizowanej już zachłanności, pazerności, która immanentnie tkwi w naturze owego mięsa bez formy, czyli w samej naturze rzeczywistości materialnej. Nie powstrzyma jej jednak nawet doświadczenie autentycznego cierpienia, które powstaje w efekcie macierzyńskiej troski o niepełnosprawne dzieci.

Dzięki postaciom Edzia, Doda, Thui i Agaty „odrasta”, „regeneruje się” gnostyckie uwrażliwienie na ból, który wynika z posiadania ciała. Oczywiście również w nauczaniu Platona i tradycji neoplatońskiej wspomina się o cielesnym więzieniu. Jednakże rozważania Ateńczyka o upadku duszy w ciało¹⁷ nie mają nic wspólnego z frenetyczną wizją

¹⁶ B. Schulz, *Sierpień*, s. 11.

¹⁷ Platon, *Faidros* (245c-248e), tłum. L. Regner, Warszawa 1993, ss. 29-32.

cielesnego zniewolenia Thui, Doda, Edzia, Agaty. Schulzowi z gnostycznym wyczuleniem udało się uchwycić dysonans pomiędzy kulturowo stymulowanymi oczekiwaniami wobec ciała a zmysłową rzeczywistością. Ludzie interpretują cielesność jako zapowiedź zmysłowej radości i spełnienia. Oczekują od swojego ciała również zagwarantowania poczucia bezpieczeństwa. Natomiast część z nich zostaje dotknięta niezawinionym cierpieniem. Z istoty gnostycyzmu wynika, że jest to zawsze skandal i dlatego nie można go w żadnej formie zrekompenzować. Schulz interesująco pokazał, że w kulturze europejskiej tego rodzaju prawda ulegała systematycznemu wyparciu. Do pewnego stopnia winne są takiemu stanowi rzeczy wielkie teodycee św. Augustyna i Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646-1716). Myśliciele ci dowodzili w nich, że zło i cierpienie ma swoje miejsce w przyczynowo-skutkowym porządku najlepszego z możliwych światów i w ostateczności zaowocuje ilościowym powiększeniem w nim dobra. Niestety również filozofia nowożytna nie powstrzymała owego procesu wypierania. Schulz natomiast nie teoretyzuje na temat fenomenu zła cielesnego cierpienia, ale na konkretnych przykładach prezentuje społeczne próby pomijania, zakłamywania jego destrukcyjnej siły. Sportretowana przez niego Thuja jest świadomie spychana na margines społeczeństwa Drohobycza. Zauważają ją tylko dzieci, ale one przecież jedynie z niej kpią. Tymczasem matka Doda chce wierzyć, że sprawuje nad nim dobrą opiekę. Troszczy się nie tylko o jego codzienne potrzeby, ale zapewnia mu nawet ubrania, które przestał nosić starszy brat. Natomiast nie jest w stanie/nie chce usłyszeć „zamurowanego”. Z kolei sąsiedzi Edzia są przekonani, że chłopak jest szczęśliwy, ponieważ nie musi pracować. Koncentrują się na tym fakcie i nie chcą pamiętać, że młodzieniec nigdy nie będzie w pełni motorycznie sprawny. Natomiast Agata sama skazuje się na cielesne zniewolenie, ponieważ nie może/nie chce zapanować nad swoim *quasi*-dzieworódtwem.

Trudno jest oczywiście zachować spokój ducha w obliczu owej ewidentnej, materialnej niesprawiedliwości. Można nawet Schulzowi zarzucić, że koncentruje uwagę czytelnika jedynie na tych spektakularnych wizualizacjach ludzkiego cierpienia, które wynikają z uwikłania w fizyczne istnienie. Czy zmysłowość manifestuje swoją egzystencjalną

realność tylko jako źródło tak ekstremalnego bólu? Wydaje się, że wycieczka w świat przedstawiony *Ulicy Krokodyli* zapowiada inny rodzaj materialnych doznań¹⁸. Bardzo szybko okazuje się, że na tej ulicy nawet wizyta w zwykłym warsztacie krawieckim staje się pewnego rodzaju zaproszeniem do ezoterycznej rzeczywistości, w której dostępne jest wyszukane, nieograniczone, zmysłowe użycie¹⁹. Androgyniczny subiekt formułuje szereg zawołanych sugestii, które zmierzają do ukazania klientowi prawdy o tym, że każdy materialny kontakt z bytem potencjalnie stanowi wstęp do nieskrępowanej, fizycznej przyjemności. Ten mistrz ceremonii utwierdza każdego gościa Schulzowskiego świata w przekonaniu, że zwyczajna chęć uszycia skromnego ubrania może zaowocować absolutnie nieskromnymi przeżyciami. Ilustracją tego rodzaju zapowiedzi jest poniższy fragment zaczerpnięty z *Ulicy Krokodyli*:

Usłużny subiekt otwiera dalsze składy, wypełnione aż pod sufit książkami, rycinami, fotografiami. Te winiety, te ryciny przechodzą stokrotnie najśmielsze nasze marzenia. Takich kulminacyj zepsucia, takich wymyślności wyuzdania nie przeczuwaliśmy nigdy²⁰.

A zatem atmosfera owej krawieckiej pracowni przesycona jest pewnego rodzaju fluidem obyczajowej dwuznaczności. Kolorowe żurnale z projektami ubrań zostały z niej wyparte przez zwiastuny perwersyjnego, erotycznego wtajemniczenia. Jednak prawdziwa kulminacja tego sensualnego nastroju zaczyna się w momencie, w którym pojawiają się zagadkowe i prowincjonalnie urocze pomocnice subiekta. Wyraźnie zachęcają poszukującego nowego ubrania klienta do zmiany pierwotnych preferencji zakupowych. Prezentują przed nim cały swój wachlarz ubraniowych, kosmetycznych, cielesnych powabów. Robią to jednak jakby od niechcienia i po pewnym czasie wydają się być wyraźnie znudzone własną rolą. Pierwotna, fizyczna ekscytacja wyraźnie zaczyna zanikać i w końcu przestaje już być wyczuwalna. Dążąc do

¹⁸ Na temat tego Schulzowskiego tekstu zob. także A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznosnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią*, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj (red.), *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Warszawa 2009, ss. 157-167.

¹⁹ Zob. B. Schulz, *Ulica Krokodyli*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 73-76.

²⁰ Ibidem, s. 74.

wyjaśnienia tej zagadkowej sytuacji, warto przywołać kolejny ustęp z tekstu nauczyciela rysunków z Drohobycza:

Powiedzmy bez ogródek: fatalnością tej dzielnicy jest, że nic w niej nie dochodzi do skutku, nic nie dobiega do swego *definitivum*, wszystkie ruchy rozpoczęte zawisają w powietrzu, wszystkie gesty wyczerpują się przedwcześnie i nie mogą przekroczyć pewnego martwego punktu²¹.

Z cytowanych słów wydaje się wynikać, że owe wielkie i nagle rozbudzone, zmysłowe nadzieje nie przyniosły oczekiwanego spełnienia. Wprawdzie subiekt sformułował w swoim warsztacie krawieckim dość niejednoznaczną moralnie obietnicę sensualnej radości, ale wywołał też apetyt na jej sfinalizowanie. Można więc odnieść wrażenie, że brak jej realizacji doprowadził rozmarzonego klienta do głębokiego rozczarowania. Jego frustrację wyrażają właśnie omawiane słowa. Jaki był jednak cel tego rodzaju pisarskiej wizualizacji?

Kreując w swoim literackim świecie tę zadziwiającą ulicę, Schulz stara się badać jeszcze jeden rodzaj cierpienia, który wydaje się być efektem materialnego charakteru ludzkiej egzystencji. Naturalnie chodzi o problem niemożności zrealizowania nadmiernych oczekiwań, które człowiek adresuje wobec zmysłowego świata. Paradoksalność ludzkiego losu polega jednak na tym, że owe oczekiwania są ciągle przesadnie stymulowane przez otaczającą fizyczną rzeczywistość. Nie tylko klient salonu krawieckiego na wspomnianej ulicy, ale i każdy inny człowiek jest w swoisty sposób nagabywany przez różnorodne, materialne atrakcje. Zostaje odurzony ich ekscytującym, powabnym przepychem i chce mieć nadzieję na powszechną dostępność zmysłowej konsumpcji. Pragnie wówczas uwierzyć, że nasycenie głodu materialnego użycia usytuowane jest właściwie na wyciągnięcie ręki. Bardzo często znajduje się jednak w sytuacji, która przypomina przeżycia Schulzowskiego Edzia. Zawsze jest jakaś zimna szyba, która bezlitośnie weryfikuje wygórowane, materialne apetyty. Okazuje się wtedy, że każdy ma prawo do własnych oczekiwań, ale już możliwość ich realizacji jest ewidentnie reglamentowana. Ten właśnie fakt staje się źródłem wspomnianego cierpienia. Opisaną sytuację warto również zinterpre-

²¹ Ibidem, s. 79.

tować poprzez pryzmat gnostyckich kategorii pojęciowych. Wczesnochrześcijańscy gnostycy wnikliwie analizowali moment zmysłowej agresji, pokusy, której człowiek doświadcza ze strony otaczającego go świata. Jej fizyczny nacisk manifestuje się poprzez ciągle epatowanie człowieka niezwykłymi możliwościami materialnego nasycenia, przesylenia. Gnostycy byli jednak przekonani, że ten rodzaj ekspansywności świata prowadzi do swoistego zniechęcenia jego walorami²². Tymczasem autor *Sklepów cynamonowych* wykreował w swojej literackiej rzeczywistości obraz, w którym to krawiecki kusiciel zaczyna nudzić się uprawianym procederem. W końcu traci nawet zainteresowanie pomyślnym zakończeniem swoich machinacji. Pisarz wykorzystał więc starą, opisaną już przez gnostyków kategorię i stworzył nową jakość. Można zatem odnieść wrażenie, że jego bohater pragnie być uwodzony, a doświadczane cierpienie wynika tylko z faktu ograniczenia dostępu do ponętnych kusicieli. Własny literacki świat służy więc Schulzowi do testowania skomplikowanego mechanizmu rozbudzania i podsycania ludzkich, sensualnych pożądań. Autor *Ulicy Krokodyli* odkrywa w ten sposób, że w człowieku usytuowana jest potencja do czerpania radości z ulegania ich ekscytującemu czarowi. A zatem wszelkie kuszenie wydaje się zawsze padać na podatny grunt. Być może ludzie wcale nie chcą przeciwstawiać się zmysłowemu, materialnemu uwiedzeniu i ciągle są gotowi do aktualizacji wspomnianej potencji. Natomiast prawdziwą przeszkodą staje się wówczas poziom determinacji, cierpliwość ze strony kusiciela. Jego słabe, niewystarczające zaangażowanie jawi się więc jako realna siła, która weryfikuje sygnalizowane już materialne oczekiwania, wyolbrzymione, fizyczne marzenia ludzi. W jego opieszałości tkwi zatem jedyne i rzeczywiste źródło cierpienia człowieka, który wodzony jest na pokuszenie. Schulzowska diagnoza na temat kondycji człowieka i świata jest więc jeszcze ostrzejsza od tej, którą formułowali wczesnochrześcijańscy gnostycy. Jego literacki bohater jest po prostu zachwycony perspektywą materialnego spętania, a rozpacz jedynie z tego powodu, że brakuje chętnych, którzy chcieliby go rzeczywiście zniewolić.

²² Na temat gnostyckich podstaw materialnego przesylenia zob. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa...*, ss. 71-86.

Poszukując genezy tej zagadkowej indolencji kusicieli, czytelnik powinien zwrócić uwagę na kolejny fragment z omawianego tekstu Schulza:

W atmosferze nadmiernej łatwości kielkuje tutaj każda najlżejsza zachcianka [...]. Nigdzie, jak tu, nie czujemy się tak zagrożeni możliwościami, wstrząśnięci bliskością spełnienia, pobladli i bezwładni rozkosznym struchleniem ziszczenia. Lecz na tym się też kończy²³.

Zagłębiając się w przywołane słowa, interpretator może odnieść wrażenie, że wyeksplikowana została właśnie fundamentalna konstatacja o charakterze ontologicznym. Wykreowana przez pisarza rzeczywistość jest ze swej istoty niesłuchanie oporna na realizację ludzkich, zmysłowych pragnień. Jej zadziwiająca perfidia manifestuje się przede wszystkim poprzez płynące z jej struktury głębokiej sygnały, które człowiek interpretuje jako graniczącą z pewnością zapowiedź nieposkromionego, sensualnego nasycenia, przesylenia (np. zachowanie krawieckiego subiekta i jego pomocnic). Czasami wręcz instynktownie wyczuwa, że jego własne zmysłowe oczekiwania zbliżają się do ostatecznej aktualizacji. Jest to stan, który praktycznie utożsamia się z fizjologiczną ekscytacją. Niestety ponownie okazuje się, że realne są tylko ludzkie oczekiwania. Budując tego rodzaju literacki świat, pisarz w swoisty sposób wykazuje, że ludzkie uwielbienie materialności, zmysłowości jest całkowicie nieopłacalną inwestycją. Wynika ono jednak z pewnego rodzaju fenomenu, który usytuował się w ludzkiej naturze i manifestuje się poprzez tendencję do hiperbolizacji znaczenia sensualnych przeżyć, doświadczeń. Natomiast z lektury *Ulicy Krokodyli* wydaje się wynikać, że bardzo często jest to jedynie projekcja naszych marzeń, których pełną realizację wyklucza ontologiczny porządek materialnej rzeczywistości²⁴. U podstaw omawianego tekstu znajduje się konstatacja, która po gnostycku głosi, że zmysłowość świata staje się nieprzekraczalną barierą dla ludzkich, sensualnych pożądań. Sama istota fizyczności jest więc wewnętrznie sprzeczna, ponieważ fakt zmysłowego bycia uniemożliwia satysfakcjonujące, czyli całkowite

²³ B. Schulz, *Ulica Krokodyli*, ss. 79-80.

²⁴ Ibidem, s. 80.

sensualne zaspokojenie. Literacki świat Schulza wydaje się zatem ujawniać jedną z największych tajemnic zmysłowej rzeczywistości. Można odnieść wrażenie, że ona zachęca, zaprasza do swoistego wyścigu po sensualne użycie, ale jednocześnie nawet ci, którzy już zostali wybrani (gość krawieckiego salonu) przez los, krawieckiego subiekta nie mogą być pewni nagrody. Właściwie z omawianego fragmentu tekstu wynika, że powinni być pewni jedynie niespełnienia własnych materialnych oczekiwań, marzeń. Przywoływani gnostycy dawali jeszcze jakąś nadzieję, czyli twierdzili, że człowiek potrafi zniechęcić się do wszelkiej materialności, ponieważ jest ona źródłem bólu, cierpienia. W Schulzowskiej rzeczywistości nawet taką nadzieję trudno jest odnaleźć. W ów literacki świat wpisane jest tylko przeświadczenie, że nawet ból nie odstręczy człowieka od marzeń o fizycznym posiadaniu.

2. Cierpienie jako efekt „demiurgicznych manipulacji”²⁵

2.1. Materia, czyli Jakub jako wielki manipulator

Czy istnieje sposób opisanie fenomenu potencjalności materii? Bruno Schulz zdecydował się zrobić to następująco:

Materia jest najbierniejszą i najbezbronnejszą istotą w kosmosie. Każdy może ją ugniatać, formować, każdemu jest posłuszna. Wszystkie organizacje materii są nietrwałe i luźne, łatwe do uwstecznienia i rozwiązania. Nie ma żadnego zła w redukcji życia do form innych i nowych. Zabójstwo nie jest grzechem. Jest ono nieraz koniecznym gwałtem wobec opornych i skostniałych form bytu, które przestały być zajmujące. W interesie ciekawego i ważnego eksperymentu może ono nawet stanowić zasługę. Tu jest punkt wyjścia dla nowej apologii sadyzmu²⁶.

Ten przywołany fragment jest na tyle intrygujący, że zachęca czytelnika do podjęcia wysiłku interpretacyjnego. Na szczególną uwagę

²⁵ Kategoria zaczerpnięta od Brunona Schulza, zob. idem, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 33.

²⁶ Ibidem, s. 33.

zasługuje w nim przede wszystkim sugestia na temat bezgranicznej wręcz podatności materii na wszelkiego rodzaju działania kształtotwórcze. Warto jednak zauważyć, że w przytoczonym cytacie podniesiona została kwestia tylko ściśle określonego sposobu przyjmowania formy przez nieupostaciowaną materię. Chodzi naturalnie o proces przybierania kształtu, który nie jest efektem samorzutnej aktywności materii bez formy²⁷. Chcąc poznać jego istotę, należy przeanalizować poniższe słowa, które Jakub wypowiada w *Traktacie o manekinach albo Wtórzej Księdze Rodzaju*:

– Zbyt długo żyliśmy pod terrorem niedościgłej doskonałości Demiurga – mówił mój ojciec – zbyt długo doskonałość jego tworu paraliżowała naszą własną twórczość. Nie chcemy z nim konkurować. Nie mamy ambicji mu dorównać. Chcemy być twórcami we własnej, niższej sferze, pragniemy dla siebie twórczości, pragniemy rozkoszy twórczej, pragniemy, jednym słowem, demiurgii²⁸.

Z cytowanych rozważań wynika, że Schulzowski „herezjarcha”²⁹ stara się za wszelką cenę zdystansować wobec owej nieznosnej perfekcji, która jawi mu się jako efekt światotwórczych działań Bytu Doskonałego³⁰. Naśladowując gnostyckich archontów, Jakub zachęca więc do czerpania radości z samego aktu „demiurgii”, który wcale nie musi służyć powiększaniu obszaru kosmosu w budowanej rzeczywistości³¹.

²⁷ Na temat procesów kształtotwórczych, które są efektem samorzutnej aktywności materii zob. rozdział drugi niniejszej książki.

²⁸ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, ss. 34-35.

²⁹ Właśnie ta kategoria charakteryzuje przesłanie, które głosi Jakub, zob. B. Schulz, *Manekiny*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 32.

³⁰ Jeżeli Schulz odwołuje się do kategorii Demiurga i demiurgii, to w sposób naturalny każdemu interpretatorowi nasuwają się skojarzenia z *Timajosem* Platona i tradycją gnostycką. Na temat możliwości gnostyckiej interpretacji Demiurga, którego wykreował pisarz, zob.: A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm...*, ss. 168-169; idem, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej...*, ss. 281-283, 286-288.

³¹ Chodzi tutaj oczywiście o antyczne, greckie rozumienie kategorii kosmosu, która oznaczała świat uporządkowany. Problem ów był także rozważany w trakcie próby interpretacji *Kosmosu* Witolda Gombrowicza. Zob. A. Jocz, *Kosmos czy „chaos”? Gombrowiczowskie próby filozoficznego ogarnięcia świata*, w: J. Mach, A. Zbrzezny (red.), *Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada*, Warszawa 2004, ss. 51-58.

Wprost przeciwnie, ponieważ wydaje się być manifestacją dążeń do swoistej emancypacji Jakubowego, czyli indywidualnego rozumienia twórczości. Dlatego w wykreowanym przez Schulza świecie twory owej „wtórej demiurgii”³² wcale nie aspirują do bycia obrazem dzieła Demiurga-Bytu Doskonałego³³. Warto również pamiętać, że ten zasygnalizowany demiurgiczny fenomen może zaistnieć tylko z powodu braku ustabilizowanych związków materii z formą, które jawią się jako efekt jej samorzutnej aktywności³⁴. Właśnie to łatwe do zaktualizowania rozluźnienie relacji pomiędzy materią i formą może stanowić nie tylko pewnego rodzaju ułatwienie wszelkiego procesu „wtórej demiurgii”, ale również sprzyjać jego rozlicznym nadużyciom. Na ślad owych nadużyć czytelnik natrafia już wtedy, gdy podczas lektury omawianego tekstu dowiaduje się, że zabójstwo można uznać za swoistą manifestację demiurgicznej fantazji. Jest to jednak dopiero początek problemów interpretacyjnych. Współcześnie powszechny opór budzi oczywiście możliwość potraktowania zabójstwa jako elementu składowego jakiegoś obłędnego, *quasi*-naukowego eksperymentu. Tego rodzaju konsensus w dyskursie społecznym jest naturalnie efektem europejskiego uwrażliwienia na wszelką groźbę powtórki Holocaustu i gułagów. Na szczęście *Sklepy cynamonowe* powstały jeszcze w czasach, w których sadyzm był w świadomości społecznej utożsamiany głównie z fantazjami markiza de Sade (1740-1814). Czyżby więc nauczyciel rysunków z Drohobycza zmierzał w kierunku poetyki bliskiej francuskiemu wolnomyślicielowi? To przecież w jego libertyńskich, literackich światach można odnaleźć próbę uzasadnienia zbrodni, która

³² B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, s. 35.

³³ Kategoria obrazu utożsamiona zostaje tutaj z kategorią podobieństwa, czyli w sposób przyjęty już przez Orygenes, który za pomocą tych kategorii starał się wyjaśnić ludzkie podobieństwo do Boga. Zob. Orygenes, *Duch i ogień...*, ss. 45, 58-63. Zaproponowana przez Orygenes interpretacja zostaje w sposób świadomy zderzona z możliwością gnostyckiego odczytania statusu Demiurga, czyli bytu, który wykreowany został przez Schulza.

³⁴ W rozdziale drugim niniejszej książki analizowany jest właśnie taki rodzaj samorzutnej aktywności materii, który manifestuje się przyjmowaniem form bez pośrednictwa przyczyny sprawczej.

umożliwia przeprowadzenie *quasi-medycznego* doświadczenia³⁵. Jaki jest więc status wspomnianego, możliwego zabójstwa w literackiej rzeczywistości, którą zaprojektował Schulz?

Starając się odpowiedzieć na powyższe pytanie, wypada rozpocząć od przybliżenia natury i sensu istnienia jednego z bohaterów owego stworzonego przez pisarza świata, czyli manekina³⁶. To właśnie jego los jawi się jako sztandarowa manifestacja sygnalizowanej już idei „wtórej demiurgii”. Zdaniem Jerzego Jarzębskiego artysta uczynił w ten sposób przedmiotem swojej twórczej uwagi byt, który cieszył się już w ówczesnej sztuce znacznym zainteresowaniem³⁷. Dlatego warto przykładowo porównać Schulzowskie dzieło chociaż z dwoma istniejącymi wówczas, ale zasadniczo różniącymi się od siebie wyobrażeniami manekina.

Na szczególną uwagę zasługują tu przede wszystkim prace malarskie Giorgia de Chirico (1888-1978). Według Krystyny Janickiej manekiny pojawiły się na jego obrazach około 1915 r.³⁸ Badaczka ich malarską wizualizację charakteryzuje takimi oto słowami:

Ich wygląd jest dość zróżnicowany, na ogół są to jednak twory członkowskie, o gładkich jajowatych głowach, pozbawionych wszelkich wklęsłości i wypukłości, natomiast obdarzone znakiem nieskończoności lub doń zbliżonym; o korpusach bez rąk, naznaczonych czasem liniami przypominającymi krawiecki ścieg; wsparte na drewnianych nogach o wymodelowanej dokładnie muskulaturze. Siedzą zazwyczaj w pozach medytacyjnych [...] lub stoją pochylone ku sobie, nie wiadomo przyjaźnie czy skłonne do walki³⁹.

³⁵ D.A.F. de Sade, *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź 1987, ss. 82-83.

³⁶ Na temat idei manekina zob.: B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, ss. 35-36; idem, *Traktat o manekinach. Ciąg dalszy*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 38-39. Z kolei na temat wybranych aspektów gnostycznego wymiaru egzystencji manekina zob.: A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm...*, s. 171; idem, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej...*, ss. 282-283; idem, *Literacka percepcja doświadczenia hermeneutycznego*, w: K. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz (red.), *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, Poznań 2006, ss. 60-62.

³⁷ Zob. J. Jarzębski, *Schulz...*, ss. 144-145.

³⁸ Zob. K. Janicka, *Surrealizm*, Warszawa 1985, ss. 59-64.

³⁹ Ibidem, s. 59.

Interpretatorka dostrzegła więc w owych wizjach Chirico zadziwiająco statyczny charakter zachowania, eksponowania manekinów oraz pewien zaskakujący pośpiech, brak dokładności, które legły u podstaw ich konstrukcji. Chodzi naturalnie o ten nadmiernie widoczny ścieg krawiecki, który ewidentnie odróżnia je od innych bytów wypełniających malarski świat Chirico. Czy oznacza to, że manekiny zajmują szczególne miejsce w artystycznej rzeczywistości, którą wykreował włoski malarz? Na pewno charakteryzują się swoistego rodzaju egzystencjalną nietrwałością i być może właśnie ona funduje ich wyjątkową pozycję w omawianych wizualizacjach. Niewątpliwie uwydatnia ją również emanujące z ich postaw, postaci pewnego rodzaju wyciszenie, a nawet kontemplacja. Można odnieść wrażenie, że cała istota ich bycia sprowadza się do przepełnionego trwogą oczekiwania. Czy podobne cechy charakteryzują manekiny, które do literackiego istnienia powołał Schulz? Efekty jego artystycznej pracy ilustruje następujący ustęp z *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju*:

Nasze kreatury nie będą bohaterami romansów w wielu tomach. [...] Jeśli będą to ludzie, to damy im na przykład tylko jedną stronę twarzy, jedną rękę, jedną nogę, tę mianowicie, która im będzie w ich roli potrzebna. Byłoby pedanterią troszczyć się o ich drugą, nie wchodzącą w grę nogę. Z tyłu mogą być po prostu zaszyte płótnem lub pobielone⁴⁰.

Z przywołanych słów wynika zatem, że Schulzowska rzeczywistość stała się areną jakiegoś perwersyjnego eksperymentu, który służy tylko zaspokojeniu egoistycznej radości jednego z jej władców, czyli Jakuba-demiurga-amatora. To właśnie on z pełną premedytacją zaplanował to nietrwałe i swoiście jednorazowe istnienie manekina. Jego twory okazały się nie tylko zaskakująco niestabilnymi, ale przede wszystkim pokracznymi, prowizorycznymi bytami. Różnią się więc w zasadniczy sposób od manekinów, które usytuowane zostały na obrazach Chirico. Wspomniany już krawiecki ścieg jedynie delikatnie sugerował tymczasowość ich istnienia. Natomiast u Schulza uległa ona hiperbolizacji i stała się główną cechą konstytuującą bytowanie owych „kreatur”. Z kolei ich samych nie można uznać już za symbol oczekiwania, ponie-

⁴⁰ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, s. 35.

waż w literackim świecie wyznaczone zostały im ściśle określone role, które muszą odegrać. Dlatego zdecydowanie bliżej im jest do niezwyklej *Lalki* – rzeźby, instalacji Hansa Bellmera (1902-1975), która epatowała widzów swoim zdeformowanym ciałem. Starając się przybliżyć naturę tego dzieła, Krystyna Janicka pisze:

Jest to, eksponowany w wielu niesamowitych pozach, manekin małej dziewczynki o członkach łączonych za pomocą stawów w kształcie kuli, o torsie z małymi piersiami, najczęściej poćwiartowanym na kawałki, zazwyczaj pomieszane i zmaltretowane⁴¹.

A zatem badaczka zainteresowała się głównie zmysłowym, cielesnym cierpieniem, do którego fenomenu Bellmer usiłuje się zbliżyć. Właśnie owo artystyczne dążenie do eksploracji bólu może być wspólne dla niemieckiego artysty i Schulza. Naturalnie u Bellmera jest zdecydowanie więcej perwersyjnej dosłowności, która przeradza się nawet w swoiste pragnienie totalnego, wizualnego zdominowania i podporządkowania sobie odbiorcy. Niesłuchanie mocno akcentuje on sadystyczny wymiar doświadczenia erotycznego⁴². Tymczasem literackie obrazy polskiego pisarza są subtelniejsze i bardziej wieloznaczne. Znajduje się w nich oczywiście sugestia o cielesnym, bolesnym zredukowaniu manekina do jednoznacznie określonego gestu/celu, ale nie są to brutalne wizualizacje jego rozczłonkowania. Okazuje się jednak, że to zaskakujące uproszczenie fenotypu Schulzowskich manekinów nie jest dla nich obojętne. Potrafią nawet odczuwać z tego powodu ból i doświadczać przejmującej niezgody na swój stan. Fenomen ten ilustrują poniższe słowa, które zaczerpnięte zostały z *Traktatu o manekinach*. *Ciąg dalszy*:

Czy przeczuwacie ból, cierpienie głuche, niewyzwolone, zakute w materię cierpienie tej pałuby, która nie wie, czemu nią jest, czemu musi trwać w tej gwałtem narzuconej formie, będącej parodią?⁴³

⁴¹ K. Janicka, *Surrealizm*, s. 194.

⁴² Na ten temat zob. np. J. Dąbkowska-Zydroń, *Kulturotwórcza rola surrealizmu*, Poznań 1999, ss. 44-46.

⁴³ B. Schulz, *Traktat o manekinach*. *Ciąg dalszy*, s. 38.

A zatem cierpienie, które emanuje z Schulzowskich wizji, świadczy tylko/aż o tym, że artysta wyposażył swoje manekiny w bogaty psychiczny, a nawet duchowy świat. Nie ograniczył więc ich bytowania tylko do zmysłowego wymiaru. Zaskoczony czytelnik odkrywa, że owe „pałuby” zdolne są do pocucia alienacji i świadomości zniewolenia za sprawą własnego kształtu. Dlatego w tym szczególnym przypadku podmiot aktu kreacji nie potrafi być wdzięczny za fenomen własnego zaistnienia. Zjawisko swojego bycia odczuwa nawet jako swoisty akt agresji. Jego psychiczne, duchowe cierpienie świadczy o dramatycznej niezgodzie na cielesność. Trudno o bardziej gnostyckie doznanie. Z kolei kontemplacja obrazów Chirico może wywołać u widza przekonanie, że postawa ciał jego manekinów świadczy o ich realnej styczności z rzeczywistością psychiczną i duchową. Ta więź wydaje się emanować z ich wnętrza. Natomiast Bellmerowskie instalacje zmierzają przede wszystkim do reifikacji stortuowanego ciała *Lalki*.

W jaki więc sposób idea „wtórej demiurgii” manifestuje się za sprawą Schulzowskiego manekina? Przede wszystkim można ją zinterpretować jako świadome podążanie w kierunku pewnego rodzaju kreacyjnej niezgody na świat solidnych i trwałych bytów, który ufundowany został przez Demiurga-Byt Doskonały. Czy wypada zatem uznać, że tego typu demiurgiczne praktyki/próby stanowią realizację przedstawionych wcześniej marzeń Jakuba-demiurga-amatora? Chyba nie, ponieważ pełnię ich zatrwajającej natury ukazuje kolejny fragment z *Traktatu o manekinach albo Wtórej Księgi Rodzaju*:

Demiurgos kochał się w wytrawnych, doskonałych i skomplikowanych materiałach – my dajemy pierwszeństwo tandecie. Po prostu porywa nas, zachwyca taniość, lichota, tandetność materiału. [...]. To jest – mówił z bolesnym uśmiechem – nasza miłość do materii jako takiej [...]. Demiurgos, ten wielki mistrz i artysta, czyni ją niewidzialną, każe jej zniknąć pod grą życia. My, przeciwnie, kochamy jej zgrzyt, jej oporność, jej pałubiąstą niezgrabność⁴⁴.

Z przywołanych słów wynika zatem, że podjęcie tej śmiałej, ale w istocie rzeczy ryzykownej decyzji o budowie podstaw niezależnej

⁴⁴ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, ss. 35-36.

demiurgii nie zakończyło się sukcesem. Jej najbardziej wymiernym efektem okazał się jedynie totalny, twórczy anarchizm. Zaowocował on zadziwiającym dowartościowaniem przez Jakuba-demiurga-amatora tworzywa, z którego uformowane zostały ciała manekinów oraz sygnalizowanym wcześniej niezrozumiałym redukcjonizmem w ich fenotypie. Okazało się także, że ów twórca z regionów „niższej sfery” dąży do swoistego eksperymentowania z immanentnymi niedoskonałościami materii, ale interesują go przede wszystkim „pewne metody illegalne, cały bezmiar metod heretyckich i występnych”⁴⁵. Radości i satysfakcji nie czerpie więc z doskonałego efektu swojego dzieła, ale z bezpośredniego, zmysłowego kontaktu z fizycznymi fenomenami, czyli z elementami konstytuującymi manekina. Dlatego największej przyjemności dostępuje poprzez cielesne zbliżenie się „do materii jako takiej, do jej puszystości i porowatości, do jej jedynej, mistycznej konsystencji”⁴⁶. A zatem Jakub-demiurg-amator odkrywa, że materia, materialność uwodzi głównie za sprawą powabu, który wynika z jej struktury. Ekscytuje więc go wszelkie „formowanie”, „ugniatanie”, dotykanie materii, czyli obcowanie z jej fakturą. Niestety całkowicie ulega owemu materialnemu zauroczeniu i zapomina, że nie dysponuje potencjami Demiurga-Bytu Doskonałego. Dlatego nie potrafi wpisać swoich manekinów w przyczynowo-skutkowy porządek kosmosu i tylko trywializuje teleologiczny charakter wszelkiej demiurgii. W ten sposób wymowa literackich obrazów Schulza ponownie zaczyna współgrać z przesłaniem instalacji Bellmera. Jakubowe „pałuby” mogą jedynie świadczyć o niezawinionym nieszczęściu, którego doznały.

Czy rzeczywiście jednak owo przedsięwzięcie „wtórej demiurgii” należy postrzegać tylko w kategoriach niepowodzenia? Jeśli zinterpretować je poprzez wspomnianą już sugestię na temat „nowej apologii sadyzmu”, to może trzeba będzie uznać, że jest całkiem odwrotnie. Będzie to jednak niesłychanie pesymistyczna, a nawet przerażająca konstatacja. Okaże się bowiem, że istotą tych Jakubowych działań w „niższej sferze” nie jest swobodna manifestacja radosnej, optymistycznej twórczości, ale jedynie eksplozja zmysłowych pożądań

⁴⁵ Ibidem, s. 34.

⁴⁶ Ibidem, s. 36.

i dążenie do maksymalizacji własnej przyjemności. Być może jest to pewnego rodzaju działalność terapeutyczna, która nakierowana jest na uwolnienie Jakuba-demiurga-amatora od kompleksów wobec Bytu Doskonałego. Jednakże za jej pośrednictwem ujawnia się tylko jego niepokromiona chęć panowania i fizycznego zaspokojenia. Ów demiurg-amator doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że prawdziwa władza należy tylko do Bytu Doskonałego. Marzy jednak o panowaniu za wszelką cenę i dlatego realizuje się w „niższej sferze”, czyli w świecie manekinów. Dążąc do zaspokojenia własnych ambicji, nie zwraca uwagi na to, że przysparza jedynie bólu i cierpienia tym nieudanym twórcom. Oczywiście próbuje racjonalizować swoje postępowanie i dlatego tłumaczy, że świadomie wybrał kreację jednorazowych, ograniczonych przez formę bytów. Tego rodzaju działania zaowocowały jednak sytuacją, w której egzystencja istot „drugiej generacji stworzenia”⁴⁷ przekształcona została w pasmo „niedokonania”. Tę pożyczoną od Tadeusza Micińskiego kategorię warto użyć do opisu owych wszelkich potencji bytu, które z powodu ontologicznego porządku rzeczywistości nigdy nie mogą ulec aktualizacji⁴⁸. Wydaje się, że sygnalizowane zjawisko dotyczy właśnie różnego rodzaju manekinów, które wypełniają zaprojektowany przez Schulza świat.

Są wśród nich byty, które demiurg-amator powołuje do istnienia tylko „dla jednego gestu, dla jednego słowa”⁴⁹. Ich cierpienie jest zatem efektem niemożności przekroczenia ograniczeń, które zostały wpisane w konstrukcję przeznaczonego im ciała. Nigdy nie zdołają się uwolnić od tego nieszczęsnego „jednego gestu, jednego słowa” oraz „jednej

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Wydaje się, że bytowanie Schulzowskich manekinów można jednak czytać poprzez pryzmat kategorii „niedokonania”, która za sprawą geniuszu pisarskiego Tadeusza Micińskiego zrosła się na zawsze w polskiej świadomości literackiej z losem głównego bohatera jego poematu *Niedokonany*. Przy tego rodzaju pracy interpretacyjnej należy oczywiście pamiętać o istotowej różnicy pomiędzy tymi różnymi bytami. Na temat roli kategorii „niedokonania” w przywołanym poemacie i szerzej w twórczości Micińskiego zob. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009, ss. 91-156.

⁴⁹ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, s. 35.

ręki”, „jednej nogi”. Dlatego dopiero kategoria „niedokonania” wyjaśnia w pełni genezę przywoływanej już redukcji w obrębie fenotypu owych manekinów. Ich istnienie stanowi zatem pewnego rodzaju projekt, który zakłada, że aktualizacji może ulec tylko jedna, ściśle określona potencja. Tymczasem również inne potencje są gotowe do własnej aktualizacji. Okazuje się jednak, że to demiurg-amator wybiera jedną z nich w sposób całkowicie arbitralny i poprzez ściśle określoną formę ciała uniemożliwia aktualizację innych. A zatem to bezgraniczne, a nawet sadystyczne zniewolenie manekina jest manifestacją jego fantazji i twórczej wolności. Wydaje się on być całkowicie zauroczony własnym pragnieniem demiurgii i chyba czerpie autentyczną, zadziwiającą radość z faktu unieruchomienia swojej ofiary w gorsecie cielesnej formy. Chce wierzyć we własne złudzenia na temat totalnego panowania nad materią. Dzięki tego rodzaju wierze cieszy się, że zyskał możliwość nieskrępowanego, nieograniczonego eksperymentowania z kształtem, strukturą, „konsystencją” swoich manekinów. Z tego właśnie powodu nie chce wiedzieć, że wielki ból odczuwają tylko/aż owe „pałuby”. Z drugiej jednak strony wypada pamiętać, że podobnie postępuje także Giorgio de Chirico. Jego manekiny również są swoście zdeterminowane, zniewolone przez własny, określony kształt. Jednakże emanuje z układu, uformowania ich ciał tylko delikatny smutek i to właśnie on nadaje im wyraz pewnego rodzaju dostojnej powagi/rezygnacji. Nie można jej natomiast uznać za synonim rozpacz, buntu, których doświadczają byty wykreowane przez Schulzowską wyobraźnię.

Osobną uwagę warto również poświęcić tym „kreaturom”, których uformowanie w zagadkowy sposób przypomina konkretnych ludzi. Szczegóły ich losu ujawnia poniższy fragment z *Traktatu o manekinach*. *Ciąg dalszy*:

Czy jest w tej pałubie naprawdę coś z królowej Dragi, jej sobowtór, najdalszy bodaj cień jej istoty? To podobieństwo, ten pozór, ta nazwa uspokaja nas i nie pozwala nam pytać, kim jest dla siebie samego ten twór nieszczęśliwy. A jednak to musi ktoś być, moje panie, ktoś anonimowy, ktoś groźny, ktoś nieszczęśliwy, ktoś, co nie słyszał nigdy w swym głuchym życiu o królowej Dradze...⁵⁰

⁵⁰ B. Schulz, *Traktat o manekinach*. *Ciąg dalszy*, s. 39.

Cytowane słowa świadczą przede wszystkim o bezgranicznej samotności Dragi-manekina, która nigdy nie zrozumie sensu narzuconej jej przez demiurga-amatora egzystencjalnej formy. Musi jednak ją znosić, tolerować, ponieważ jest z nią nieodwracalnie zrośnięta. Doświadczane przez nią „niedokonanie” jest efektem bolesnego napięcia pomiędzy potencjami, które tkwią w jej cielesnym upodobnieniu do królowej Serbii i absolutnym brakiem możliwości ich świadomej lub instynktownej aktualizacji. Dzieje się tak dlatego, że świadomość Dragi-manekina nie jest w stanie wejść w żadną relację z istotowo obcą jej cielesnością. Z kolei owa zmysłowość „pałuby” może z natury manifestować się tylko poprzez formę/funkcję sobowtóra, która stanowi jedyny cel i sens jej istnienia. Z tego powodu jej świadomość nie może również zainicjować jakiejkolwiek interakcji z otaczającym ją światem. Zawsze najpierw zetknie się przecież z oporem ze strony istotowo obcego pośrednika, czyli swojego manekinowego ciała. Jego „niedokonanie” jawi się jako bariera, której nie można w żaden sposób przekroczyć. Sytuacja egzystencjalna tego rodzaju bytu jest zatem w pewien sposób gorsza od doświadczeń, które musiał znosić „zamurowany” Dodo. Jego ciało było chociaż istotowo tożsame ze schorowanym umysłem. Był nawet czas, w którym te dwa przejawy ludzkiego bytu tworzyły jedność. Na przekór chorobie Dodo mógł jednak ciągle korzystać z pewnego rodzaju ograniczonych, ale realnych możliwości kontaktu z zewnętrznym światem zmysłowym. Był zatem obecny nie tylko na spotkaniach rodzinnych, ale także wyruszał na samotne spacerunki po mieście. Tymczasem Dradze-manekinowi bezpośrednio aktualizuje się tylko owo „głuche życie”. Wydaje się, że należy je interpretować jako permanentne trwanie w niezgodzie z własnym ciałem.

Czy Jakub w końcu zrozumiał, że jedyną wymierną konsekwencją przekształcenia idei „wtórej demiurgii” w nową apologię sadyzmu stało się otwarcie w świecie manekinów drzwi, które prowadzą do rzeczywistości infernalnej? Być może uświadomił sobie, że w wypaczony sposób wcielił w życie proklamację o działalności w „niższej sferze”. Przecież w ewidentny sposób radosne, pozbawione konsekwencji tworzenie ujawniło jedynie ogrom jego własnej perwersji. Czy rzeczywiście prawdziwie żałował, że ostatecznym, realnym efektem jego poczynań

okazał się tylko ból? Jego zachowanie miało wybitnie ambiwalentny charakter. Autentyczna rozpacz nad nieszczęściem manekinów nie powstrzymała tego „herezjarchy” przed poszukiwaniem fizycznych pokus i kontynuowaniem nielegalnej demiurgii.

Egzemplifikacją tych pragnień stał się jakościowo nowy rodzaj „kacerskich”⁵¹ eksperymentów, które Jakub zaczął przeprowadzać z materią, ponieważ chciał „upłynnić jej sztywność, torować jej drogi do wszechprzenikania, do transfuzji, do wszechcyrkulacji”⁵². Dlatego zrezygnował ze swoich pierwotnych, zmysłowych „pasji do pstrej bibułki, do *papier-mâché*, do lakowej farby [...]”⁵³. Zastąpił je natomiast działaniami z użyciem metod laboratoryjnych, które zmierzały w kierunku swoistej mechanizacji organizmu ożywionego, także ludzkiego⁵⁴. Efektowną ilustracją tego typu praktyk była historia wuja Edwarda, który przyjechał z prowincji w celach wyłącznie rozrywkowych i zatrzymał się w domu Jakuba. Niestety uległ również jego „mesmerycznym”⁵⁵ manipulacjom. Ich naturę pisarz z Drohobycza omówił w następujący sposób:

Wuj Edward nie miał żadnych zastrzeżeń, aby dla dobra nauki dać się fizycznie zredukować do nagiej zasady młotka Neefa. Zgodził się bez żalu na stopniową redukcję wszystkich swych właściwości w celu obnażenia najgłębszej swej istoty, identycznej, jak to czuł od dawna, z wymienioną zasadą⁵⁶.

Z cytowanego fragmentu tekstu wynika, że wspomniany wuj Edward dobrowolnie poddał się powolnemu procesowi „upłynniania sztywności” swojego dotychczasowego bytu. Jego istotą była próba aktualizacji najbardziej ukrytej wujowej potencji, czyli wspomnianej już „zasady młotka Neefa”. Następnie uwolniona od człowieczej formy wujowa materia, dzięki dyskretnej pomocy Jakuba, uległa „transfuzji” i przyjęła kształt oraz funkcję elektrycznego dzwonka do drzwi.

⁵¹ Na temat użycia kategorii „kacerskości” zob. B. Schulz, *Manekiny*, s. 32.

⁵² B. Schulz, *Kometa*, s. 339.

⁵³ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, ss. 35-36.

⁵⁴ Zob. B. Schulz, *Kometa*, s. 341.

⁵⁵ Na temat „mesmeryzmu” działań Jakuba wspomina sam Schulz. Zob. *ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 343.

A zatem w tym Schulzowskim świecie dokonało się kolejne demiurgicznie ekscytujące przekształcenie elementu rzeczywistości zmysłowej. Tym razem jednak przeformowaniu uległ byt ożywiony, czyli udzwonkowieniu został poddany człowiek. Wypada uznać, że właśnie w ten zaskakujący sposób objawiła się absolutna, totalna wolność kreacyjnego fantazjowania Jakuba-demiurga-amatora. „Kacerskie” potraktowanie manekinów było więc tylko pewnego rodzaju wstępem do eskalacji jego „illegalnych” przedsięwzięć. Czy udzwonkowiona egzystencja wuja Edwarda przesyciona była nieszczęściem i cierpieniem, które zbliżyłyby ją do losu manekinów? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, wydaje się, że warto przemyśleć sugestie zawarte w poniższym fragmencie *Komety*:

Wyszedłszy z zawiklanej swej komplikacji, w której tylekroć się dawniej gubił i gmatwał, znalazł wreszcie czystość zasady jednolitej i prostolinijnej, której odąd miał niezmiennie podlegać⁵⁷.

Okazuje się więc, że wcale nie cierpiał, ponieważ jego byt został uwolniony od konieczności kontynuowania własnego człowieczeństwa. Można nawet odnieść wrażenie, że wuj Edward postrzegał je jako pewnego rodzaju dotkliwą opresję. Oznacza to, że nie chciał/ nie potrafił sprostać społecznemu przymusowi ciągłej aktualizacji własnych, czyli ludzkich potencji. Innymi słowy nie dążył do realizacji takiego modelu bycia człowiekiem, w którego istotę wpisana jest egzystencjalna różnorodność, tzn. „bogactwo alternatyw i możliwości”⁵⁸. Dlatego nie cierpiał z powodu ich demiurgicznego zredukowania/wymazania. Z wyraźną i zaskakującą ochotą poddał się tej ontologicznie „illegalnej” niemożności ich aktualizacji⁵⁹. A zatem jego człowieczeństwo przeszło w stan ostatecznego „niedokonania”. Czy to zadziwiające doświadczenie humanistycznej redukcji przyniosło mu szczęście? Satysfakcjonującej odpowiedzi należy szukać w kolejnym fragmencie *Komety*:

⁵⁷ Ibidem, s. 345.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

Ale wuj Edward nie miał alternatyw, przeciwstawienie: szczęśliwy – nie-szczęśliwy nie istniało dla niego, ponieważ był aż do ostatecznych granic z sobą identyczny⁶⁰.

Z cytowanego ustępu tekstu wynika przede wszystkim konstatacja, która głosi, że to nowe bytowanie uwolniło wreszcie nieszczęsnego wuja od odwiecznej, ludzkiej konieczności dryfowania pomiędzy szczęściem i nieszczęściem. Uniezależnił się więc od swoistego obowiązku bycia szczęśliwym lub nieszczęśliwym. Jednakże w omawianym fragmencie *Komety* znajduje się również sugestia, która zachęca do szczególnego wzmożenia intelektualnej uwagi. Chodzi oczywiście o stwierdzenie na temat osiągnięcia przez wspomnianego wuja stanu całkowitej, ostatecznej identyczności z samym sobą. Wypada przy tym pamiętać że ów stan osiągnął dopiero po zakończeniu procesu udzwonkowania, a nie doświadczał go, będąc człowiekiem. Czy tego typu konstatacja oznacza, że Edward stał się właśnie bytem absolutnie prostym, czyli jego istnienie uzyskało wreszcie pełną tożsamość ze swoją istotą – dzwonieniem?

Jest to oczywiście bardzo kontrowersyjne pytanie, ponieważ w tradycji europejskiej metafizyki tego rodzaju bytami prostymi są idee Platona, Pierwszy Poruszyiciel Arystotelesa i chrześcijański Bóg w interpretacji św. Tomasza. Dlatego starając się udzielić sensownej odpowiedzi, należy porównać przywołany literacki obraz Schulza z dociekaniem wymienionych, wielkich metafizyków. To właśnie Stagiryta rozważał fenomen owego bytu i stwierdził:

Musi przeto istnieć zasada, której prawdziwą istotą jest akt. Substancje te zatem muszą być bez materii, bo muszą być wieczne. Wobec tego muszą być w akcie⁶¹.

W podobny sposób na temat prostoty Boga pisał również św. Tomasz, który sugerował, że „Bóg jest tym samym, co Jego istota, czyli natura”⁶². Jednocześnie z jego wcześniejszych rozważań wynika, że

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Arystoteles, *Metafizyka*, Księga Λ (XII, 1071a, 6), tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 310.

⁶² Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 49.

Bóg nie jest materialny i nie jest złożony z materii i formy. A zatem warunkiem koniecznym całkowitej prostoty Bytu Doskonałego jest jego niematerialność, ponieważ to właśnie materia stanowi źródło tego, co w każdym bycie jest potencjalne. Tymczasem udzwonkowany wuj Edward jest bezwzględnie materialny. Świadczy przeciw o tym dźwięk, który wydaje. Jednakże rozbrzmiewa on tylko po naciśnięciu odpowiedniego przycisku, który aktualizuje potencjalne dotąd dzwonicie. Innymi słowy trudno jest nazwać go czystym aktem. Można natomiast przyjąć, że autor *Sanatorium pod Klepsydrą* wykreował rzeczywistość, w której ontologicznie dopuszczalne jest istnienie bytu zbliżającego się do absolutnej prostoty. Jednakże jego istnienie nie przejawia się przez owe różnorodne, człowiecze „alternatywy i możliwości”, które muszą podlegać ciągłej aktualizacji. Schulz po prostu przetestował w swoim literackim świecie fenomen ludzkiej egzystencji i odkrył, że przywoływane już aktualizacje jej poszczególnych potencji bardzo często nie mają teleologicznego charakteru. Arystoteles po prostu zaprojektował pewnego rodzaju idealną rzeczywistość. Dlatego wuj Edward może zwyczajnie czuć się zmęczony „zawikłanymi komplikacjami” własnej, ludzkiej natury. Zadowolona się więc wyciszeniem i ukojeniem za sprawą swoistego erzacu bytu prostego, czyli poprzez udzwonkowanie⁶³. W jego istocie aktualizuje się więc zawsze tylko jedna, ściśle określona potencja, która wyklucza jakiekolwiek tożsamościowe rozterki.

Czy to znaczy, że zaproponowany przez Jakuba-demiurga-amatora proces „wszechcyrkulacji” uruchomił w materii jakieś nowe możliwości, których nie dostrzegał Arystoteles? Dlaczego Schulz zaprojektował literacki świat z własnym, zadziwiającym porządkiem ontologicznym? Wydaje się, że odpowiedzi na te pytania warto poszukiwać w przemysleniach samego pisarza, który głosił:

⁶³ Warto także pamiętać, że ów kształt, forma dzwonka zafascynowały nie tylko pisarza z Drohobycza. Także Erna Rosenstein (1913-2004), polska artystka awangardowa, zwróciła na niego uwagę. W latach 60. XX wieku rozpoczęła tworzenie cyklu obiektów, wśród których na szczególną uwagę zasługują elektryczne dzwonki do drzwi uformowane w taki sposób, że przypominają części ludzkiego ciała, np. piersi kobiece, oczy. Przywołane obiekty można było oglądać m.in. na wystawie zatytułowanej „Erna Rosenstein. Organizm”, którą w Poznaniu zorganizowała Galeria Art Stations w dniach od 18 maja do 1 września 2013 r.

Nie ma przedmiotów martwych, twardych, ograniczonych. Wszystko dyfunduje poza swoje granice, trwa tylko na chwilę w pewnym kształcie, ażeby go przy pierwszej sposobności opuścić. [...] Ktoś jest człowiekiem, a ktoś karakonem, ale ten kształt nie sięga istoty, jest tylko rolą na chwilę przyjętą, tylko naskórkiem, który za chwilę zostanie zrzucony⁶⁴.

Uważny czytelnik powinien przede wszystkim zauważyć, że cytowane rozważania dotyczą nie tylko samorzutnej aktywności materii bez formy, ale również ontologicznie sankcjonują „illegalne” poczynania Schulzowskiego „herezjarchy”. Okazuje się wówczas, że „upłynnieniu sztywności” substancjalnej wuja Edwarda ewidentnie sprzyja „niestabilność kształtów” świata, który wykreowany został przez nauczyciela rysunków z Drohobycza. To właśnie o niej wspomina przywoływana już Barbara Sienkiewicz⁶⁵. Dlaczego jednak owa „wszechcyrkulacja”, „transfuzja” nieupostaciowanej, wujowej materii zmierza tak jednoznacznie w kierunku ukonstytuowania się mechanicznego przedmiotu, bytu? Nie można tego wyjaśnić wspomnianym już efektem „niestabilności kształtów” oraz wyraźnym rozluźnieniem teleologicznych związków pomiędzy materią i formą poszczególnych zmysłowych substancji. Nie tłumaczy tego również fenomen Schulzowskich przedmiotów, bytów, których egzystencja zaprzecza wszelkim fundamentom metafizyki Arystotelesa. A zatem rozwiązania omawianego problemu warto poszukiwać w samej naturze udzwonkowania, czyli mechanizacji bytu ożywionego. Z jakiego powodu skrajny determinizm automatu wydawał się tak ekscytujący, pociągający?

Dążąc do znalezienia odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, można omawiane udzwonkowanie zestawzić z tym fragmentem *Traktatu o manekinach. Dokończenie*, w którym przywołana została zadziwiająca przemiana Jakubowego brata „w zwój kiszek gumowych”⁶⁶. Zmierzając do ujawnienia przyczyn owego niesamowitego zjawiska, należy przede wszystkim pamiętać o tym, że już na samym początku

⁶⁴ B. Schulz, *Bruno Schulz do ST.I. Witkiewicza*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 444-445.

⁶⁵ Na temat rozważań Barbary Sienkiewicz o braku stabilności materialnej Schulzowskiego świata zob. rozdział drugi niniejszej książki.

⁶⁶ B. Schulz, *Traktat o manekinach. Dokończenie*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 45.

analizowanego ustępu tekstu przedstawiona zostaje ewidentna sugestia na temat dotkliwej choroby tego człowieka. Być może jego wspomniane przekształcenie, uformowanie się „w kiskę hegarową”⁶⁷ było po prostu efektem zabiegów medycznych, które zmierzały do podtrzymania życia, także za wszelką cenę. Innymi słowy na skutek uporczywej, leczniczej terapii egzystencja Jakubowego brata została uzależniona tylko i wyłącznie od środków natury technicznej. Jego bytowanie uległo oczywiście daleko idącej przemianie, a podstawowe funkcje życiowe tego ludzkiego organizmu zostały znacznie zredukowane. Na szczęście był on ciągle jeszcze wrażliwy na muzykę⁶⁸, czyli pozostał człowiekiem. Jednakże ogrom jakościowego przeformowania jego egzystencji wydaje się dopuszczać przyjęcie wniosku, że ten rodzaj medycznych zabiegów jest w swoisty sposób tożsamy z demiurgicznymi manipulacjami, których doświadczył wuj Edward. Przede wszystkim jeden i drugi proces mają tę samą podstawę ontologiczną, której istnienie gwarantuje totalną wręcz podatność materii bez formy na wszelkiego rodzaju działania kształtotwórcze. Chcąc jednak prawidłowo zrozumieć naturę przywołanych procesów, warto doprowadzić do pewnego rodzaju intelektualnej konfrontacji fenomenu demiurgicznej przebudowy wuja Edwarda oraz medycznie drastycznej ingerencji w ciało Jakubowego brata. Okaże się wówczas, że u podstawy ludzkich, biologicznych organizmów usytuowana jest zagadkowa potencja, zachęta do poddania się mechanicznemu wsparciu, automatyzującej aktualizacji. Dlatego wchodząc w tę Schulzowską rzeczywistość, czytelnik może bliżej zaobserwować zjawisko człowieczego ulegania owej mechanizacyjnej pokusie. Jednakże największą zasługą omawianej artystycznej kreacji jest bardzo precyzyjna próba wizualizacji i zdiagnozowania tego zadziwiającego, a nawet niezrozumiałego fenomenu atrakcyjności sygnalizowanej pokusy. Szybko staje się jasne, że w ten literacki świat wpisane zostało przekonanie, które głosi, że mechanizm dzwonka, a także „kiszka hegarowa” stanowią pewnego rodzaju synonim egzystencjalnego uporządkowania. Innymi słowy fizjologicznie rozedrgany chaos wujowego życia oraz naznaczona chorobą egzystencja Jakubowego brata

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

zostają zdeprecjonowane. Natomiast swoistemu dowartościowaniu ulega immanentny spokój, który emanuje z dzwonkowego automatu i ze „zwoju kiszek gumowych”. Tego rodzaju mechanicznie przekształcony, zmodyfikowany byt wydaje się być ontologicznie stabilniejszy od swoich biologicznych pierwowzorów. Jednocześnie warto pamiętać, że wybrana w ten sposób życiowa droga prowadzi do swoistego zaniku uwrażliwienia na niebezpieczeństwo utraty indywidualnej wolności, które wynika z postępującego uzależnienia ludzkiego bytu od wzrastającej władzy automatu. Nie należy jednak całości tego skomplikowanego, wielowymiarowego zauroczenia człowieka automatem upraszczać i tłumaczyć tylko za pomocą twierdzenia, że ludzie poszukują w swoim życiu przede wszystkim egzystencjalnego ustabilizowania. Oczywiście w omawianych przypadkach pożądana stabilność została uzyskana za sprawą mechanicznego wsparcia. Jednocześnie czytelnik powinien zastanowić się, czy tylko fenomen mechanicznej atrakcyjności sprawia, że całkowicie zwyczajnym procesem dla Schulzowskich bohaterów wydaje się być udzwonkowanie wuja Edwarda oraz wsparcie „kiszka hegarową” Jakubowego brata? Czy zasługą omawianego zjawiska jest także pełne poczucie normalności, które emanuje z opowieści o przekształceniu montowanego przez Józefa teleskopu? Po prostu okazuje się, że nieoczekiwanie przybiera on formę jadącego samochodu⁶⁹. Przyjęcia tej nowej formy nie utrudnia nawet fakt, że wszelkie potencje owej lunety nie powinny ulec jakiegokolwiek samochodowej i dodatkowo jeszcze papierowej aktualizacji. Wypada jednak zauważyć, że to zaskakujące przeformowanie teleskopu zdecydowanie zbliża jego istnienie do mechanicznego ideału.

Zmierając natomiast do ostatecznego wyjaśnienia tego Schulzowskiego zachwyty deterministyczną atrakcyjnością automatu, warto wreszcie odwołać się do neognostycznej tradycji. Wydaje się, że jej kategorie pojęciowe pozwolą w miarę efektywnie zbliżyć się do natury pisarskich intuicji autora *Sklepów cynamonowych*. Chodzi przede wszystkim o tę część neognostycznego, antropozoficznego nauczania, która poświęcona jest genezie cywilizacji naukowo-technicznej. Zawie-

⁶⁹ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 261-262.

ra ona m.in. sugestie na temat miejsca mechanizmu, automatu w życiu człowieka. Najistotniejsze są jednak te przemyślenia, z których wynika, że maszyny funkcjonują w ludzkiej cywilizacji nie tylko ze względów pragmatycznych. Ich znaczenia w człowieczej rzeczywistości nie można więc postrzegać jedynie w kategoriach urządzeń ułatwiających pracę i wszelkiego rodzaju produkcję w fabrykach. Dlatego antropozofowie próbują analizować i wytłumaczyć owo cywilizacyjne, kulturowe zauroczenie maszyną, które pojawiło się mniej więcej na początku XX wieku i w różnych formach trwa do dzisiaj⁷⁰. Twierdzą zatem, że jest ono efektem zerwania przez człowieka związków z rzeczywistością duchową. Sugerują, że ludzkie odejście od Absolutu doprowadziło do swoistego ubóstwienia świata zmysłowego i całkowitej koncentracji tylko na materialnym wymiarze egzystencji. Zdaniem Jerzego Prokopiuka, znawcy antropozofii, kolejnym etapem zasygnalizowanych przemian będzie postępująca symbioza człowieka i maszyny. Badacz przybliży swoje przemyślenia następującymi słowami:

A drugim czynnikiem, o którym wspomniałem, jest czynnik mechanizacji człowieka. [...] Na niskim poziomie, takim, powiedzmy, jak w naszych czasach, jest to okoliczność, że można mieć już serce jako maszynę, że można mieć dowolny niemal organ jako maszynę⁷¹.

Z cytowanych rozważań wynika więc, że neognostyczne wyobrażenia na temat fenomenu zautomatyzowania cywilizacji europejskiej w znacznym stopniu korespondują z Schulzowską wizualizacją człowieka, który korzysta z „kiszki hegarowej”. Z kolei udzwonkowanie można porównywać z tymi sformułowaniami Prokopiuka, w których przywołuje on zawarte w antropozoficznym nauczaniu ostrzeżenie przed pokusą pełnej mechanizacji człowieka⁷². Trudno jest naturalnie dopatrzyć się u autora *Traktatu o manekinach albo Wtorej Księgi Rodzaju* nawet śladu neognostycznej, antropozoficznej demonologii,

⁷⁰ Zob. np. A. Jocz, *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. XX, 2002, *Religia i religijność Europy*, red. Z. Drozdowicz, ss. 95-96; A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, ss. 83-87.

⁷¹ J. Prokopiuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, s. 85.

⁷² Ibidem.

czyli arymanicznych podstaw uwiedzenia człowieka przez maszynę⁷³. Warto jednak pamiętać, że zaproponowane gnostyczne odczytanie jego tekstów nie powinno zmierzać do uproszczonego utożsamiania ich z gnostyckim/negnostycznym nauczaniem. O wiele ciekawsze jest natomiast to, że wykreował on swoją literacką rzeczywistość z podobną do gnostyckiej/neognostycznej wrażliwością. To właśnie dzięki niej pisarz potrafił precyzyjnie rozpoznać i prawidłowo wyeksplikować podnoszone już niebezpieczeństwo utraty ludzkiej wolności, które może być efektem owych podszytych autentyczną fascynacją relacji człowieka i mechanizmu, automatu. Schulzowski świat staje się więc pewnego rodzaju poligonem doświadczalnym, który ułatwia testowanie ludzkich namietności. Okazuje się, że człowiek może prawdziwie pragnąć i dążyć do symbiozy z maszyną. Jednakże w tej zaprojektowanej, artystycznej wizji rzeczywistości zbliżenie tak odmiennych bytów nie jest raczej efektem negacji Absolutu. Pisarz zatem w odmienny niż neognostycy sposób postrzega genezę omawianego zjawiska. Z kolei łączy go z nimi przekonanie, z którego wynika, że symbioza z automatem nie jest żadną przelotną zachcianką lub kaprysem. Stanowi natomiast skutek rzeczywistej potencji, która wpisana jest w naturę ludzkiej cielesności i zawsze może ulec aktualizacji. Schulz dzięki uprawianej literaturze wydaje się obserwować/badać tę zaskakującą, ale rzeczywistą podatność ciała na mechanizację. Można nawet odnieść wrażenie, że ten rodzaj predyspozycji jest dowodem ukrytej, gnostyckiej stygmatyzacji ciała, która ujawnia się nie tylko w strukturze omawianego tekstu literackiego, ale jest również immanentnie obecna w neognostycznym nauczaniu. Materialna cielesność jawi się zatem jakby z natury nieudana, niepełna, czyli pozbawiona samowystarczalności. Mechanizacja staje się wówczas jak najbardziej realnym i oczekiwanym dopełnieniem, które prowadzi do swoistego usamodzielnienia się bytu. Tę konstatację należy uznać za zaskakującą, ponieważ w swoim głównym nurcie myśl antropozoficzna wyraźnie

⁷³ Na temat podstaw antropozoficznej demonologii oraz jej możliwych odniesień do europejskiej/polskiej kultury i literatury zob. m.in. J. Prokopiuk, *Ścieżki ...*, ss. 80-91; A. Jocz, *Bóg mistyków...*, ss. 85-99; idem, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, ss. 89-156.

dowartościowuje rzeczywistość zmysłową⁷⁴. Z drugiej jednak strony ujawnia także nieprawdopodobnie wielką siłę, która tkwi w mechanicznej, arymanicznej pokusie. Oczywiście owo mechaniczne uwiedzenie posiada ewidentnie zmysłowy charakter, ale materialna moc automatu okazuje się potężniejsza od materialnej mocy ludzkiego ciała. To przejmujące poczucie słabości fizycznej natury człowieka wydaje się być bezpośrednią przyczyną sprawczą aktualizacji sygnalizowanej już potencji do mechanicznego wzmocnienia. W konsekwencji dokonuje się gnostycka deprecjacja materialnego, ale ciągle żywego ciała człowieka. Przedstawione stwierdzenie nie jest wcale sprzeczne z przemysleniami Jerzego Prokopiuka, który uważa, że demoniczne, arymaniczne istoty chcą oderwać człowieka od rzeczywistości duchowej i podporządkować sobie, czyli materii, zmysłowości⁷⁵. Przecież kluczem do każdego, rzeczywistego zniewolenia jest przekonanie niewolnika, że jest z natury słaby i pozbawiony jakiejkolwiek wartości. Tego rodzaju siła dostrzegalna jest również w literackiej wizualizacji Schulza. Nie ma ona wprowadzić arymanicznego charakteru, ale jest tak samo potężna. To właśnie dzięki neognostycznym kategoriom pojęciowym uwidacznia się, że moment udzwonkowania ludzkiej cielesności wuja Edwarda nie prowadzi wcale do egzystencjalnej stabilności, ale stanowi światectwo jej mechanicznego zdominowania i podporządkowania. Bardzo podobnie przedstawia się sytuacja fizycznego złączenia Jakubowego brata z „kiszka hegarową”. Mechaniczna sprawność i wydajność „kiszek gumowych” nie tylko ułatwia przewyciężenie jego fizjologicznych schorzeń, ale również ukazuje bezapelacyjną przewagę automatu nad żywym organizmem.

Sformułowana w ten sposób artystyczna diagnoza nie zawiera naturalnie jednoznacznej apoteozy zjednoczenia człowieka z maszyną. Ujawnia natomiast, że niesłuchanie trudno jest ten rodzaj dążenia do symbiozy powstrzymać.

⁷⁴ Warto pamiętać, że również w antropozofii można znaleźć elementy gnostycznego, chłodnego stosunku do fenomenów świata materialnego. Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw negozoy*, w: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000, ss. 97-112.

⁷⁵ J. Prokopiuk, *Ścieżki...*, ss. 83-87.

W tym momencie wypada ponownie przypomnieć o przywoływanym już wcześniej fragmencie z listu Schulza do Witkacego, z którego można (biorąc pod uwagę powyżej sformułowane przemyślenia) wyczytać, że nawet terkotanie dzwonka do drzwi warto potraktować jako sposób przejawiania się życia. Być może oznacza to, że pisarz świadomie zaciera granicę pomiędzy czysto biologicznymi i już zmechanizowanymi formami egzystencji. Wydaje się nawet, że zmierza w ten sposób do wykreowania w swoim świecie jakiejś literackiej wizualizacji bytu pośredniczącego pomiędzy nimi. Jednocześnie można odnieść wrażenie, że cytowany już list autora *Sanatorium pod Klepsydrą* zawiera elementy, które są sprzeczne z naturą owych wykreowanych bytów-mechanizmów. Chodzi przede wszystkim o zawarty w nim obraz rzeczywistości, w której przedmioty, byty bardzo łatwo ulegają rozprężnięciu, dekonstrukcji, a także transgresji poza granice wyznaczone przez ich przyczynę formalną. Tego rodzaju ontologiczne ułatwienie powoduje, że człowiek może w jednej chwili stać się karakonem, a nawet dzwonkiem elektrycznym do drzwi, ale również i ta forma nie musi być ostateczna. Według Jerzego Speiny w tej rzeczywistości ujawnia się „wieczna przemiana rzeczy, które nie dają się skryształizować”⁷⁶. Warto jednak pamiętać, że nawet Heraklitejskie *panta rhei* miało charakter harmonijny i uporządkowany. Kosmos wynikał z istnienia *Logosu*. Tymczasem w omawianym świecie panuje bardzo daleko posunięta ontologiczna niefrasobliwość, a nawet chaos. Forma żadnego z istniejących w nim bytów nie jest stabilnie związana z materią. Nigdy więc nie wiadomo, kiedy określony byt ulegnie przekształceniu i przyjmie nową formę. Dlatego sklepowy subiekt potrafi w czasie jednej rozmowy z klientem być męski i kobiecy jednocześnie⁷⁷. Ponadto pisarz z Drohobycza autorytatywnie stwierdza, że w zaprojektowanej przez niego rzeczywistości byty przyjmują „pewne kształty tylko dla pozoru, dla żartu, dla zabawy”⁷⁸. A zatem cała literacka konstrukcja jego świa-

⁷⁶ J. Speina, *Bankructwo realności. Proza Brunona Schulza*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XXIV, z. 1, Warszawa – Poznań 1974, s. 93.

⁷⁷ Zob. B. Schulz, *Ulica Krokodyli*, ss. 73-75.

⁷⁸ Bruno Schulz do ST.I. Witkiewicza, s. 444.

ta może służyć tylko/aż intelektualnie wysmakowanej, ekscytującej rozrywce.

Jak więc potraktować tę Schulzowską rzeczywistość, w której poczucia bezpieczeństwa poszukuje się w pokusie mechanizacji bytu ożywionego i jednocześnie okazuje się, że ontologicznie niestabilne podstawy owego literackiego świata nie gwarantują jakiegokolwiek poczucia egzystencjalnego bezpieczeństwa? Radość, która jest efektem utożsamienia własnego, ludzkiego bytu z „zasadą młotka Neefa” może być przecież w każdej chwili unieważniona i sprowadzona do smutnych realiów egzystencji karakona. Swoistym miernikiem atrakcyjności tych dwóch rodzajów istnienia są przede wszystkim ludzkie reakcje, opinie. Można więc śmiało zaryzykować stwierdzenie, że przeformowanie wuja Edwarda nie wywołało jakiejś społecznej dezaprobaty lub odrazy. Także żona i córka wydawały się być zadowolone z jego nowej, życiowej drogi⁷⁹. Natomiast przybieranie przez Jakuba formy karakona skazało go nie tylko na ewidentny, rodzinny ostracyzm, ale zaowocowało także odrazą i obrzydzeniem⁸⁰. Odstęczająco zwizualizowany został przede wszystkim fizjologiczny aspekt jego owadziej przemiany. Obraz Jakuba-karalucha nasycony jest tak daleko posuniętą niechęcią do fizjologicznych aspektów jego cielesności, że nabrał on zdecydowanie gnostyckiej wymowy. Być może ów artystyczny obraz niestabilnego ontologicznie świata zmysłowego jest pewnego rodzaju ostateczną weryfikacją dostępnego Schulzowi bytu. Za jej pomocą pisarz po gnostycku wystawia na próbę ludzkie dążenie do poszukiwania w rzeczywistości zmysłowej tego, co niezmiennie i trwale⁸¹. Ilustracją owych poszukiwań jawią się np. marzenia o szczęśliwym, unormowanym, udzwonkowionym istnieniu, które powinno zastąpić zdeprecjonowane przez gnostyków fizjologiczne zniewolenie człowieka. Jednowymiarowość i w ostatecznej konsekwencji niestabilność tego

⁷⁹ Zob. B. Schulz, *Kometa*, s. 345.

⁸⁰ Zob. B. Schulz, *Karakony*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 84.

⁸¹ Wspomniane zagadnienie było już analizowane w oparciu o przykład ontologicznego statusu opuszczonych pokoi w starych mieszkaniach. Zob. A. Jocz, *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011, ss. 105-112.

rodzaju zmechanizowanego bycia wcale nie zniechęca do niego wuja Edwarda. Jest to niezwykle perfidny intelektualnie zabieg, ponieważ wzmacnia w czytelniku poczucie egzystencjalnej niepewności w świecie materialnym i ostatecznie ujawnia mu, że jego bytowanie nie posiada żadnych trwałych fundamentów. Ten rodzaj doświadczenia był oczywiście do pewnego stopnia znany nie tylko gnostykom. Podobną tendencję zauważył już Lew Szestow (1866-1938) w filozofowaniu Pascala (1623-1662). Rosyjski myśliciel twierdził, że francuski filozof oczekuje od człowieka swoistej egzystencjalnej czujności, a nawet nieufności. Zdaniem Szestowa wynikała ona przede wszystkim z krytyki bezgranicznej wiary w potęgę ludzkiego rozumu, którą reprezentował w filozofii nowożytnej Kartezjusz (1596-1650). Z kolei efektem owej krytyki powinno być odkrycie tragicznego charakteru ludzkiej egzystencji⁸². Tymczasem u gnostyków i u autora *Wiosny* wspomniana egzystencjalna nieufność nie ma tak wyrozumowanego charakteru. Jest raczej skutkiem strachu i zniechęcenia materialną agresywnością i pychą świata zmysłowego. Chcąc zilustrować wpisane w jego naturę złudzenia, Schulz buduje rzeczywistość, w której człowiek zawieszony jest pomiędzy dwiema pokusami. Jedna z nich zachęca do bezwarunkowego poddania się mechanizacji, a druga sprzyja pozbawionej wszelkich barier prokreacyjnej fizjologii Agaty. Niestety obie są jedynie projekcją ciągle tego samego lęku przed nietrwałością, ulotnością, niestabilnością materialnego świata. Trudno jest przecież ufać rzeczywistości, w której wszystko może ulec nagłemu i przypadkowemu przeformowaniu. Nie daje ona elementarnego poczucia egzystencjalnego bezpieczeństwa. Wytworzonego w ten sposób emocjonalnego napięcia nie likwidują nawet autorskie sugestie o ludycznym charakterze jego literackich światów. Można je czytać po gnostycku i wówczas ich nietrwałość przestaje być zabawna. Ufundowana przez Schulza rzeczywistość jawi się wtedy jako manifest daleko posuniętego sceptycyzmu wobec wartości materialnych, zmysłowych form istnienia. Czy w ten sposób „odrasta”, „regeneruje się” jakiś konkretny gnostycki mit, np. walentyniański lub marcjoński? Jest to raczej zbiór gnostyckich i czasami neognostycznych

⁸² Na ten temat zob. L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, ss. 317-371.

intuicji. Pojawia się wśród nich również miejsce na nadzieję/pocieszenie. To właśnie Jakub w swoim wykładzie o manekinach oświadcza, że materia oczekuje „na ożywcze tchnienie ducha”⁸³. Trudno o bardziej gnostyckie stwierdzenie.

2.2. Czas, czyli Jakub poddany manipulacji

Pisząc o ontologicznym fenomenie rzeczywistości wykreowanej w *Sanatorium pod Klepsydrą*, Jerzy Ficowski stwierdza:

Sanatorium to Hades przeniesiony z tamtej strony na ten brzeg Styksu, a zarazem metaforyczna przypowieść o sztuce – Schulzowskiej sztuce – wskrzesicielce minionego. [...] Transpozycje starożytnej mitologii akcentują wspólnotę wszystkich mitów, choć te paralele nie są tu najistotniejsze. Stworzony został nowy Hades, niejako ucywilizowany w swych zewnętrznych akcesoriach, a zarazem odwieczny w swej mitologicznej istocie⁸⁴.

Jak należy rozumieć ową ideę ucywilizowanego Hadesu? Przecież Ficowski wyraźnie podkreśla, że ten Schulzowski, „sanatoryjny” świat wypełniają postaci bezpośrednio zaczerpnięte z greckiej, tanatologicznej mitologii⁸⁵. Zagadnienie to zostało już jednak naukowo rozpoznane i nie będzie przedmiotem niniejszych rozważań⁸⁶. Warto natomiast skoncentrować badawczą uwagę na problemach związanych z jakością egzystencji bytów, które znalazły się w tym Schulzowskim Hadesie. Czy zgodnie z antyczną, grecką tradycją, podobnie jak Achilles, postrzegają to miejsce jako ciemne, chłodne i właściwie odstręczające?⁸⁷ Czy cierpią tam na podobieństwo Tantala?⁸⁸ A może ta Schulzowska, literacka rzeczywistość przestała już być miejscem, do której zmierzają wszyscy umarli? Oczywiście, że nie, ale zawsze warto

⁸³ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, s. 33.

⁸⁴ J. Ficowski, *Czas Schulzowski, czyli mityczna droga do wolności*, w: idem, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002, ss. 42-43.

⁸⁵ Ibidem, s. 42.

⁸⁶ Ibidem, ss. 39-46.

⁸⁷ Na temat istoty antycznych, greckich wyobrażeń o Hadesie zob. np. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, ss. 197-208.

⁸⁸ Ibidem, s. 205.

odwołać się w trakcie jej poznawania do parafrazy przenikliwej wypowiedzi Korowiowa z *Mistrza i Małgorzaty*. To właśnie za jej pomocą Fagot niezwykle zręcznie spuentował rozważania Wolanda na temat zmian, którym ulegli mieszkańcy Moskwy. Chodzi naturalnie o to, że w stolicy Kraju Rad zmiana uległa jedynie „aparatura”⁸⁹. Dlatego należy przyjrzeć się owemu „sanatoryjnemu” Hadesowi i uwypuklić te miejsca, w których pojawiła się jakaś nowa, już „ucywilizowana”, ale ciągle tanatologiczna „aparatura”. Okazuje się, że ujawnia ona swoje istnienie głównie za sprawą „sanatoryjnego” czasu⁹⁰. Jego zadziwiającą naturę doktor Gotard, szef personelu medycznego, scharakteryzował w następujący sposób:

– Cały trick polega na tym – dodał [...] – że cofnęliśmy czas. Spóźniamy się tu z czasem o pewien interwał, którego wielkości niepodobna określić. Rzecz sprowadza się do prostego relatywizmu. Tu po prostu jeszcze śmierć ojca nie doszła do skutku, ta śmierć, która go w pańskiej ojczyźnie już dosięgła. [...] – Reaktywujemy tu przeszły czas z jego wszystkimi możliwościami, a zatem i z możliwością wyzdrowienia⁹¹.

Z przywołanych słów każdy uważny czytelnik może wywnioskować, że w Schulzowskim świecie zaszły zasadnicze, jakościowe, a nawet ontologiczne zmiany. Przede wszystkim Jakub utracił swój uprzywilejowany status niestrudzonego „herezjarchy” i demiurga-amatora. Stał się natomiast przedmiotem niezwykle, „nielegalnych” manipulacji. W swojej egzystencji doświadczył więc absolutnej władzy nad manekinami i wujem Edwardem oraz konieczności całkowitego poddania się eksperymentom doktora Gotarda. Najpierw to on czerpał radość z demiurgicznej wolności, czyli nieskrępowanego formowania, kształtowania, posiadania materii, a dopiero po pewnym czasie dostrzegł pełną skalę cierpienia, które zadał manekinom. Z kolei w sanatorium

⁸⁹ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Kolecja Gazety Wyborczej, s. 129.

⁹⁰ Problem ten był już sygnalizowany w: A. Jocz, „Sanatorium pod Klepsydrą” Wojciecha Jerzego Hasa, czyli filmowa recepcja filozoficznych poszukiwań Brunona Schulza, w: K. Taborska, W. Kuska (red.), *Literatura w mediach. Media w literaturze. Od dzieła do przestrzeni zjawisk*, Gorzów Wielkopolski 2012, ss. 79-88.

⁹¹ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 254.

osobiście doświadczył całej gamy przeżyć, które nie były już efektem przekształcania cielesności, ale sprowadzały się do manipulowania czasem. Nie chodzi przy tym tylko i wyłącznie o najeżony aporiami problem jego życia/śmierci. Warto natomiast zastanowić się nad różnymi rodzajami efektów ubocznych doświadczanych przez Jakuba, który został poddany procesowi spowolnienia i reaktywacji czasu. Być może to właśnie one dominują w jego doznaniach, a wszystkie korzyści wynikające z tego czasowego „kacerstwa” są w rzeczywistości jedynie przemysłną, ale w istocie pustą reklamą „sanatoryjnych”, czyli wysoce dwuznacznych usług⁹².

Jakie są zatem owe efekty uboczne czasowych manipulacji doktora Gotarda? Ich swoisty przegląd należy rozpocząć od konstatacji na temat przejmującego, bolesnego, egzystencjalnego „niedokonania”, którego doświadcza nie tylko Jakub, ale i domniemani pozostali pacjenci. Jest ono jednak w bardzo inteligentny sposób maskowane przez personel, a przede wszystkim przez ich szefa. Można nawet odnieść wrażenie, że stanowi formę pewnego rodzaju zaplanowanej terapii. Gotard jej istotę przybliży takimi słowami:

– Dajemy naszym pacjentom długo się wysypiać, oszczędzamy ich energię życiową. Zresztą i tak nie mają tu nic lepszego do roboty⁹³.

Nie do końca więc udało się ukryć, że w rzeczywistości fundamentem tych *quasi*-lecniczych zabiegów jest ich zwyczajny brak. Po prostu dokonane w „sanatoryjnym” świecie cofnięcie czasu powoduje, że u pacjentów dochodzi do spowolnienia fizjologicznych funkcji ich organizmów i zwyczajnie tracą swój życiowy wigor, a w efekcie głównie śpią. Czy ten permanentny sen chroni ich jakoś przed wspomnianym egzystencjalnym „niedokonaniem”? Raczej nie, ponieważ jest on jego jaskrawym, jednoznacznym dowodem. Jednocześnie to sennie spowolnienie pacjentów wydaje się współgrać z jakimś rodzajem niemocy, a nawet „niedokonaniem” o charakterze ontologicznym, które przenika, a właściwie konstytuuje całą „sanatoryjną” rzeczywistość. Przejawia się ono m.in. za sprawą zatrważającego stanu technicznego

⁹² Ibidem, s. 268.

⁹³ Ibidem, s. 254.

całego obiektu. W budynku panuje przenikliwy ziąb, który jest nie tylko efektem wszechobecnych przeciągów, ale i od dawna wychłodzonych kaflowych pieców. Z kolei zakurzone, nieliczne meble w pokoju Jakuba również świadczą o tym, że w tajemniczym sanatorium praktycznie nic się nie dzieje i nie funkcjonuje. Ponadto wydaje się, że owa senność/„niedokonanie” nie tylko emanuje z każdego miejsca tej medycznej placówki, ale zaraża nawet goszczącego w niej Józefa (syna Jakuba) i usytuowane w pobliżu miasto. Przecież młodzieniec czuje już przejmującą senność zaledwie w kilka minut po wejściu do pokoju śpiącego ojca. To nagle i pozbawione wyraźnej przyczyny zasypianie dotyka go również w trakcie bytności w „sanatoryjnym” mieście. Naturę tej przypadłości prezentuje poniższy fragment zaczerpnięty z *Sanatorium pod Klepsydrą*:

Tak żyje się w tym mieście i czas upływa. Większą część dnia przesypia się, i to nie tylko w łóżku. [...] Budząc się, zamroczeni jeszcze i chwiejni, ciągniemy dalej przerwana rozmowę, kontynuujemy uciążliwą drogę, toczymy naprzód zawiłą sprawę bez początku i końca⁹⁴.

Z cytowanego ustępu tekstu można przede wszystkim wyczytać, że przeprowadzony na terenie sanatorium proces spowolnienia czasu charakteryzuje się praktycznie nieograniczonym zasięgiem, ponieważ wywołuje swoiste efekty uboczne również poza jego terenem. A zatem wspomniana Józefowa senność jest niestety doświadczeniem powszechnie znanym również miejscowym. Wszechobejmujące senne „niedokonanie” w drastyczny sposób spowolniło życie w całym, wspomnianym już mieście. Zamieszkujący go ludzie odnoszą wrażenie, że coś robią, podejmują jakieś życiowe wyzwania, a potem nagle zasypiają. Te przypadkowe utraty kontaktu z rzeczywistością powodują, że ludzie nie posiadają żadnej kontroli nad zainicjowanymi działaniami i niestety nie znają także ich celu.

A zatem ów „niedokonany”, „sanatoryjny” sen wydaje się być siłą, która nie tylko nie przynosi ukojenia, odpoczynku, ale przede wszystkim zniewala, ogranicza pensjonariuszy oraz mieszkańców pobliskiego miasta. Emanuje z niego jakaś bezwarunkowa, otepiająca energia, która

⁹⁴ Ibidem, s. 262.

zachęca do gnostyckiej interpretacji. Oczywiście zastosowanie gnostyckich kategorii pojęciowych nie powinno prowadzić do ich trywializacji i zbyt pochopnego uznania, że np. „sanatoryjna” rzeczywistość stanowi wizualizację gnostyckiej deprecjacji świata materialnego. Warto natomiast bliżej przyjrzeć się owej niszczącej świadomości mocy, którą przesycony jest „sanatoryjny” sen. Gotard przecież wyraźnie podkreśla, że uśpieni pacjenci mają bardzo ograniczony kontakt z rzeczywistością, czyli innymi słowy nie mają żadnego dostępu do wiedzy na temat jej istoty. Z kolei senni mieszkańcy miasta nie tylko nie potrafią, ale również chyba nie chcą i nie mają siły poznać natury otaczającego ich świata. Oni także nie są w posiadaniu gnozy. Właśnie w podobny sposób sens snu, uśpienia duchowego eksplikowali wczesnochrześcijańscy gnostycy⁹⁵. Był on dla nich synonimem zagubienia człowieka w materialnej rzeczywistości i całkowitego odcięcia od wiedzy – gnozy. Gnostyckiego charakteru można dopatrzyć się również w tym wielokrotnie już przywoływanym sennym „niedokonaniu”, a także życiowym spowolnieniu Jakuba oraz obywateli „sanatoryjnego” miasta. Tego rodzaju niedogodności sprawiają, że ich zmysłowa egzystencja zostaje nasycona trudnym do zaakceptowania cierpieniem. Dlaczego jednak źródłem owego zarażającego snu jawi się budynek sanatorium? Z tego właśnie zjawiska wynika konstatacja, że z pozoru zwyczajny lekarz jest w rzeczywistości gnostyckim demiurgiem i niepodzielnie panuje nad czasem oraz snem.

Również niewytłumaczalne okresy hiperaktywności Jakuba mogą być efektem ubocznym demiurgicznego, czasowego „kacerstwa” doktora Gotarda. Ich obecność odkrył Józef, a fakt ów wprowadził go w ogromne zdziwienie. Młodzieniec zauważył, że ten rodzaj wzmożonej ekscytacji zmusza wręcz ojca do bezwarunkowego opuszczenia sanatoryjnego budynku. Wtedy ojciec zazwyczaj udaje się do swojego sklepu, który wynajmuje w pobliskim mieście. Czasami jednak ulega różnym, wymyślnym pokusom. Dlatego pewnego razu Józef spotkał go nawet na bardzo wystawnym i pełnym erotycznych podtekstów przyjęciu

⁹⁵ Na temat gnostyckiego rozumienia snu zob. np.: G. Quispel, *Gnoza*, ss. 74-77; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, ss. 82-87; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998, s. 18-20; A. Jocz, *Rozum Arystotelesa...*, ss. 78-84.

w restauracji. Jednakże najciekawsza w tym całym wydarzeniu nie była wcale owa wyszukana uczta, ale pewnego rodzaju czasowa aporia, która była z nią związana. Okazało się bowiem, że Jakub czynnie uczestniczył w tej zabawie i jednocześnie w tym samym czasie leżał bezsilny w swoim sanatoryjnym pokoju. Czyżby w ten właśnie sposób została wreszcie zrealizowana obietnica doktora Gotarda, która dotyczyła możliwości reaktywowania czasu? Czy oznacza to, że Jakub w końcu wyzdrowiał? Niestety okazuje się, że nie, a wspomniana właśnie aporia jest tylko w pośredni sposób związana z jego sygnalizowaną hiperaktywnością. Wydaje się być natomiast o wiele poważniejszym, a nawet groźnym skutkiem demiurgicznego spowolnienia czasu. Warto w tym momencie jeszcze raz przypomnieć, że Gotard w sposób zamierzony i świadomy dokonywał spowolnienia wszelkich funkcji życiowych pacjentów, którzy znaleźli się w jego sanatorium. Tymczasem omawiana czasowa aporia nie została przez lekarza zaplanowana i jawi się jako zjawisko niemożliwe do przewidzenia. Zastanawiając się nad fenomenem tej czasowej katastrofy, Józef dochodzi do wniosku, że dwuznaczna sytuacja ojca jest bezpośrednim efektem nadwyrężenia, nadwątlenia ontologicznego porządku świata. Rzeczywistość po prostu nie okazała się wystarczająco trwała i odporna na owe rozliczne „kacerstwa” Gotarda. Wyjaśniając naturę zachodzących w niej przemian, młodzieniec stwierdza:

Wszystkiemu winien jest prędky rozpad czasu, nie nadzorowanego nieustanną czujnością. Wiemy wszyscy, że ten niezdyscyplinowany żywioł trzyma się jedynie od biedy w pewnych ryzach dzięki nieustannej uprawie, pieczołowitej troskliwości, starannej regulacji i korygowaniu jego wybryków. Pozbawiony tej opieki, skłania się natychmiast do przekroczeń, do dzikiej aberracji, do płatania nieobliczalnych figlów, do bekształtnego błaznowania⁹⁶.

W przedstawionych przemysleniach na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim konstatacja na temat swoistej nietrwałości, a nawet niesforności i niefrasobliwości, które immanentnie wpisane są w istotę czasu. Kreując tę wizualizację fenomenu czasu, Schulz przeciwstawił się

⁹⁶ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, ss. 264-265.

w *Sanatorium pod Klepsydrą* głoszonemu jeszcze przez św. Augustyna i osadzonemu w paradygmacie filozofii Arystotelesa twierdzeniu, że czas przemija w sposób uporządkowany⁹⁷. Warto jednak w tym momencie przywołać także rozważania Jerzego Jarzębskiego i przypomnieć, że w opowiadaniach Schulza czas manifestuje swoje przemijanie również poprzez cykle. Przybliżając naturę tego fenomenu, badacz stwierdza:

Cykliczność czasu jest więc jedną z tych właściwości Bytu, która przynosi nam w ostatecznym rozrachunku pocieszenie. Skoro wszystkie czasowe wątki przeglądają się w sobie, to jedno możemy powiedzieć z całą pewnością: że po zimie nastąpi wiosna, a po wiośnie lato⁹⁸.

A zatem ciągła, czasowa powtarzalność ściśle określonej sekwencji zdarzeń umożliwia pojedynczemu człowiekowi uzyskanie wiedzy na temat przyszłości. Z kolei ten rodzaj wiedzy gwarantuje już zdobycie poczucia bezpieczeństwa, a wówczas świat staje się kosmosem. W ten właśnie sposób każdy człowiek indywidualnie powtarza rozumowanie, które legło u podstaw filozofii Heraklita. Na własną rękę uzyskuje szansę przekonania się, że zmienność ma charakter uporządkowany. Natomiast w *Sanatorium pod Klepsydrą* zaproponowany został świat, w którym zmieniające się w czasie zdarzenia za wszelką cenę i w sposób całkowicie naturalny dążą do uwolnienia się spod dyktatu związków przyczynowo-skutkowych. Można więc go niesłychanie łatwo zdestabilizować. Tego niebezpieczeństwa nie chce dostrzec Gotard. Bez reszty uwodzi go pokusa manipulowania czasem. Jednakże w takiej rzeczywistości żaden człowiek nie może uzyskać poczucia egzystencjalnej stabilizacji. Nie może jej osiągnąć również Jakub, ponieważ w tym samym czasie przebywa w dwóch różnych miejscach. Sanatorium nie przynosi mu zatem ukojenia w reaktywowanym czasie. Być może jakiś rodzaj pocieszenia uzyskuje dzięki hucznej zabawie w restauracji. Okazuje się jednak, że status ontologiczny tej restauracyjnej wyprawy nie ma jednoznacznego charakteru. Józef spotyka się bowiem z osamotnionym

⁹⁷ Na ten temat zob.: św. Augustyn, *Wyznania (Confessiones)*, XI, 11-13, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, ss. 264-265; A. Jocz, „*Sanatorium pod Klepsydrą*” Wojciecha Jerzego Hasa..., ss. 82-83.

⁹⁸ J. Jarzębski, *Schulz*, s. 167.

ojcem w jego sanatoryjnym pokoju i z przebiegu rozmowy wnioskuje, że nie ma on żadnej świadomości swoich restauracyjnych ekscesów. Mężczyźni zostają więc rozdzieleni przez swoistą barierę ontologiczną. Nie mogą rozpocząć prawdziwej rozmowy i dojść do porozumienia, ponieważ ich egzystencje przebiegają już w odmiennych porządkach czasowych. Jakubowe relacje z synem przechodzą zatem w sferę bolesnego „niedokonania”. Niestety obaj mężczyźni są autentycznie nieszczęśliwi, ponieważ ów „prędki rozpad czasu” uniemożliwił im wzajemnie ubogacające kontakty. Józef ma oczywiście pełną świadomość owego faktu i z tego właśnie powodu cierpi. Natomiast ból jego ojca jest zdecydowanie głębszy i bardziej destrukcyjny. „Sanatoryjna” egzystencja tego człowieka sprowadza się w istocie rzeczy nie tylko do całkowitego osamotnienia w sensie fizycznym, ale również mentalnym. Po prostu nie potrafi poradzić sobie z własną niewiedzą. Nie zdaje sobie sprawy z tego, że istnieje w dwóch odrębnych czasach. Nie wie, że został w nich uwięziony z powodu manipulacji Gotarda. Nie potrafi również kontrolować tego zjawiska. Dlatego nie jest w stanie zapobiec wielokrotnemu cierpieniu, którego doświadcza w każdym z owych temporalnych więzień. Pewnego rodzaju kwintesencją bólu wydaje się być owo trwanie w letargu, w którym Jakub bywa pogrążony w swoim pustawym, wychłodzonym, sanatoryjnym pokoju. Z kolei swoistym dalszym ciągiem tego stanu było prowadzenie sklepu w „sanatoryjnym” mieście. Jednakże Józef ocenił ten rodzaj egzystencji jako „godny politowania surogat życia zawisły od powszechnej pobłażliwości, od tego »*consensus omnium*«, z którego czerpał swe nikłe soki”⁹⁹. W ten właśnie przedziwny sposób Gotard wywiązał się z obietnicy „reaktywowania czasu”. Ujawniając swoją ogromną demiurgiczną moc, lekarz za wszelką cenę pragnie czerpać przyjemność z czasowych eksperymentów. Nie interesuje go naturalnie psychiczny i fizyczny dyskomfort ludzkich obiektów owych działań.

Czy oznacza to, że w „sanatoryjnej” egzystencji Jakuba nie istnieją nawet chwile, momenty szczęścia? Jak wobec tego potraktować jego zabawę w restauracji? Przede wszystkim warto zobaczyć w niej roz-

⁹⁹ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 259.

paczliwą próbę powrotu do czasów demiurgicznego panowania nad materią. Jakubowi ewidentną radość sprawia używanie, posiadanie eleganckiego, drogiego stroju. O jego świadomym wyborze świadczy drobna, ale przecież diamentowa szpilka do krawata¹⁰⁰. Natomiast prawdziwej rozkoszy Jakub doświadcza dopiero dzięki fizycznemu wręcz obcowaniu z wyszukаныmi potrawami. Ekscytuje go nie tylko jedzenie, ale głównie możliwość zamówienia ich w nieograniczonej ilości i umieszczanie ciągle nowych, wypełnionych, przepełnionych talerzy na stole. Dodatkową przyjemność sprawia mu nieomal erotyczna relacja z młodziutkim kelnerem, który ochoczo spełnia jego wszelkie zachcianki. Czyż nie jest on doskonalszy, piękniejszy od dawnych „pałub woskowych”?¹⁰¹ Być może Jakub w ten właśnie sposób stara sobie zrekompensować ostateczną utratę władzy nad manekinami. W rzeczywistości jednak również poprzez ową wyuzdaną konsumpcję manifestuje się jego alienacja. Jest uwięziony w „restauracyjnym” czasie. Satysfakcja z materialnego użycia nie może więc być jakimkolwiek ukojeniem dla tego Jakuba, który jest w tym samym momencie pogrążony w letargu. Dzieli ich przecież czasowa przepaść. Z kolei sygnalizowane już gorączkowe, pozbawione umiaru zamawianie kolejnych potraw świadczy o tym, że zachłanność jest również źródłem bólu, ponieważ dowodzi niemożności osiągnięcia stanu nasycenia. Jakub w czasie swojego pobytu w restauracji odkrywa, że materia ewidentnie ciągle go jeszcze uwodzi, ale jednocześnie zmysłowo dotyka jej immanentnych i nieprzekraczalnych granic. Po prostu w pełni pojmuję tę nieznośną prawdę, że ze względu na fizyczne uwarunkowania ludzkiego ciała nie można zjeść tego wszystkiego, co tak zachęcająco prezentuje się na półmiskach.

A zatem ponownie można interpretować Schulzowską rzeczywistość za pomocą gnostyckich kategorii pojęciowych. Oczywiście głęboko zakorzeniona jest w gnostyckiej tradycji konstatacja na temat ludzkiego cierpienia, które jest efektem uwiedzenia przez materialne obietnice. Niestety Jakub i każdy człowiek pozostaje wówczas zawsze osamotniony wobec uciążliwego „niedokonania” własnych pragnień,

¹⁰⁰ Ibidem, s. 263.

¹⁰¹ B. Schulz, *Traktat o manekinach. Ciąg dalszy*, s. 39.

żądź. Z jakościowo podobnym niespełnieniem, „niedokonaniem” rozbudzonych marzeń zmagął się już Edzio oraz przypadkowy klient salonu krawieckiego z ulicy Krokodyli.

Wszystko wskazuje więc na to, że nie powiodła się tak pompatycznie zapowiadana próba „reaktywowania czasu”.



Rozdział IV

Materia jako źródło i narzędzie przyjemności

1. Bycie ciałem obok ciała, czyli o potencjalnym charakterze zmysłowego spełnienia, nasycenia

Pochylając się nad losem bohatera zamieszkującego, osadzonego w wykreowanej przez Brunona Schulza literackiej rzeczywistości, Marcin Bajerowicz napisał:

Ludzka istota jest w prozie Schulza wciąż „tragicznie gotowa” poddać się agresywnej nocy, materii, jest bezbronna wobec bezosobowych i zarazem personifikowanych potęg, wobec wyroku unicestwienia w naturze, w jakiejś absurdalnej, monistycznej substancji¹.

W przywołanych słowach sformułowana została przejmująca diagnoza na temat stanu ciągłego zagrożenia, a nawet permanentnej trwogi, której doświadczają mieszkańcy Schulzowskiego świata. Dlaczego czują się w nim nieswojo, obco? Ich egzystencjalne drżenie można próbować wyjaśnić poprzez odwołanie się do ontologicznych podstaw bytu, który pisarz zaprojektował w swojej artystycznej wizji. Okazuje się, że ów byt jest ze swej najgłębszej natury niepewny, niestabilny i nie można osiągnąć w nim zmysłowego/uczuciowego spełnienia. Jego natrętna materialność staje się więc źródłem, przyczyną ciągłego, fizycznego bólu, którego doświadcza mieszkaniów Schulzowskiej rzeczywistości. Tę właśnie sytuację najlepiej opisują gnostyczne i neognostyczne kategorie pojęciowe².

¹ M. Bajerowicz, *Antyświat*, „Nurt” 1(189)/1981, ss. 23-24.

² Na ten temat zob. rozdział trzeci w niniejszej książce.

Wczytując się jednak w te przepełnione cierpieniem obrazy/kreacje świata, nie należy zapominać, że ból może być także uroczą ekscytujący. Ten masochistyczny trop był już przez schulzologów wielokrotnie podnoszony. Według Jerzego Ficowskiego towarzyszył mu również fetyszyzm, który nabierał nawet *quasi*-religijnego charakteru. Oczywiście interpretator jest zainteresowany sygnalizowanymi inklinacjami, ponieważ manifestują się one za sprawą określonego kształtu uprawianej literatury. Analizując ów wymiar twórczej działalności pisarza, badacz stwierdza:

Tak fetyszyzm wraca tu do swego pierwotnego sensu, do pierwotnych odniesień: fetysz seksualny awansuje – nie przestając być sobą – do rangi fetysza hierofanicznego, religijnego, sakralnego³.

Także przemyslenia Jana Błońskiego zmierzają w kierunku wskazania artystycznych konsekwencji, które mogą być efektem masochistycznych inklinacji nauczyciela rysunków z Drohobycza⁴. Błoński sugeruje, że pisarz właśnie z tego powodu stworzył rzeczywistość literacką, w której zdeprecjonował duchowość i wywyższył zmysłowość, cielesność. Uogólniając swoje rozważania o dziele Schulza, krytyk oświadcza: „Nic nie jest w jego świecie solidne, trwałe, ostateczne”⁵. Czy cytowana sugestia badacza dotyczy również wspomnianego już wywyższenia cielesności? Czy ono także jest nietrwałe, tymczasowe? Wydaje się, że w rozważaniach Jerzego Jarzębskiego można odnaleźć pozytywne odpowiedzi na tak sformułowane pytania. W jednym ze swoich tekstów stwierdza:

Erotyzm u Schulza jest raczej napięciem pożądań niż spełnieniem, raczej wizją ściągą w marzeniach niż konkretem, raczej podszytym erotyczną treścią rytuałem niż rzeczywistym połączeniem dwojga ludzi. [...] Wię-

³ J. Ficowski, *Feretron z pantofelkiem*, w: idem, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002, s. 110.

⁴ Zob. J. Błoński, *Świat jako Księga i komentarz*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, Kraków 1994, s. 78.

⁵ Ibidem.

cej tu czynności zastępczych, seansów masochizmu czy fetyszyzmu, niż erotycznych spełnień⁶.

A zatem krytyk w swoisty sposób deprecjonuje ten wykreowany przez pisarza świat. Dlatego marzenie o „erotycznym spełnieniu” jawi się w jego interpretacji jako stan zdecydowanie mniej wartościowy od zmysłowej aktualizacji sygnalizowanej potencji. Zdaniem Jarzębskiego tego rodzaju kształt literackiej wizualizacji może świadczyć również o tym, że Schulzowscy bohaterowie muszą/chcą zadowolić się jedynie pewnego rodzaju sublimacją swoich fizycznych pragnień. Prowadzi to do wytworzenia się w literackiej rzeczywistości pewnego rodzaju nieznośnego napięcia pomiędzy tendencją do apoteozowania cielesności, seksualności a jednoczesnym brakiem możliwości pełnego, zmysłowego ich doświadczenia. Istnienie tego braku można oczywiście wytłumaczyć poprzez gnostyckie opisanie fenomenu materialności, cielesności⁷.

Wypada raz jeszcze przyjrzeć się bliżej owym „czynnościom zastępczym” wykonywanym przez mieszkańców świata, który został pomyślany przez autora *Sklepów cynamonowych*. Być może ich nigdy niezaktualizowane erotyczne marzenia, sny na jawie są jedyną drogą do przezwyciężenia ograniczeń, które wynikają z ontologicznego kształtu materialnej rzeczywistości. Stanowią zatem pewnego rodzaju terapię i powinny leczyć ludzki ból zrodzony z rozczarowania zmysłowym bytowaniem. To rozczarowanie wydaje się być bezpośrednim efektem niemożności pełnej realizacji wyolbrzymionych oczekiwań, które człowiek zazwyczaj adresuje wobec swojego fizycznego świata. Po prostu kształt ludzkiej cielesności i jej fizjologia stanowią nieprzekraczalną barierę dla wszelkich dążeń do zmysłowego użycia, przesycenia, nadużycia. Jednocześnie wypada pamiętać, że te wszelkie wyolbrzymione pragnienia o zmysłowym, erotycznym spełnieniu zostały rozbudzone przez pokusę, która wynika tylko i wyłącznie z immanentnej (dostrzeżonej już przez wczesnochrześcijańskich gnostyków) natury materialnego bytu.

⁶ J. Jarzębski, *Schulz*, Wrocław 1999, s. 131.

⁷ Zob. rozdział trzeci w niniejszej książce.

Czy oznacza to, że wykreowani przez Schulza bohaterowie skazani są jedynie na cierpienie? Okazuje się jednak, że w tym literackim świecie można (jakby trochę na przekór gnostyckiemu negowaniu wartości ciała) czerpać zmysłową radość z pewnego rodzaju *quasi*-religijnej (tak widział to Ficowski) kontemplacji ludzkiej materialności, cielesności, fizjologiczności. Można również w ten sposób doświadczać relacji owego ciała z materialną rzeczywistością, w której jest usytuowane. Wspomniany rodzaj *quasi*-religijnego uwielbienia fizyczności manifestuje się właśnie dzięki pomyślanym przez Schulza „czynnościom zastępczym”. Szukając sposobu ich interpretacji, warto przywołać (nawet!) mistyczne przeżycia św. Augustyna i zastosować jego kategorie pojęciowe (w tym przypadku!) do opisu ciała, które Schulz ubóstwił w swojej prozie. Należy zatem przeanalizować, w jaki sposób jego bohaterowie „ogłądają”, „dotykają”, „zakosztowują” ludzkiej cielesności, fizjologiczności i w jaki sposób obcuja z materialnymi fenomenami otaczającego ich świata⁸. Wypada przy tym pamiętać, że według Henryka Wójtowicza biskup Hippony uważa „zakosztowanie Boga” za synonim najdoskonalszej mistycznie relacji z Absolutem. Badacz był przekonany, że stanowi ono całkowite „zjednoczenie się podmiotu doświadczającego z przedmiotem doświadczanym”⁹. Czy w ten sam sposób Schulz literacko wizualizuje fenomen materialności/cielesności?

Rozmyślenia nad tym zjawiskiem warto rozpocząć od przywołania następujących słów:

Przed kawiarnią ustawiono już stoliki na bruku. Panie siedziały przy nich w jasnych kolorowych sukienkach i połykały wiatr małymi łykami, jak lody. Spódniczki furkotały, wiatr kąsał je od dołu, jak mały rozwścieczony piesek, panie dostawały wypieków, paliły je twarze od suchego wiatru i pierzchły wargi¹⁰.

⁸ Przywołane kategorie „ogłądania”, „dotknięcia” i „zakosztowania” św. Augustyn odnosi oczywiście do Boga. Zob. na ten temat H. Wójtowicz, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, ss. 157-179.

⁹ Ibidem, s. 172.

¹⁰ B. Schulz, *Wiosna*, w: idem, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, BN, Seria I, Nr 264, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1989, s. 141.

To subtelne studium poświęcone zostało zjawisku budzącej się młodzieńczej zmysłowości Józefa. Wiele uwagi przywiązuje się w nim do zadziwiającej umiejętności precyzyjnego postrzegania przez niego związków, które zachodzą pomiędzy stanem garderoby obserwowanych kobiet i fizjologicznymi reakcjami ich ciał. Jednakże młodzieniec nawet przed sobą wydaje się ukrywać to rodzące się zainteresowanie płcią przeciwną i pewnego rodzaju głęboką znajomość skomplikowanych niuansów kobiecych zachowań. Z fotograficzną dokładnością „ogłąda”/podgląda/rejestruje owo pojawienie się rumieńców na twarzach siedzących kobiet, ale stara się tłumaczyć je tylko wpływem palącego wiatru. Wcześniej natomiast bacznie obserwował, jak wiatr bezcereemonialnie unosił kobiece spódniczki i nawet zalotnie muskał ich nogi. Tworząc tego rodzaju literacki obraz, Schulz stara się zachęcić czytelnika do sformułowania konstatacji, że Józef doskonale zna przyczynę zaróżowionych twarzy u bywalczyń kawiarni. Jest to efekt swoistego napięcia pomiędzy kulturowo usankcjonowanym wstydem (wynika on z niekonwencjonalnego zachowania garderoby) i świadomością własnej zmysłowej ponętności.

Podobny rodzaj zachwytu „ogładaną” urodą cielesności, fizjologiczności wykreowany został w kolejnym fragmencie *Wiosny*:

Ach te przewiewne i świeże od krochmalu koszulki prowadzone na spacer pod ażurowym cieniem wiosennego korytarza, koszulki z plamami mokrymi pod pachą, schnące w fiołkowych powiewach dali. Ach te młode, rytmiczne, zgrzane od ruchu nogi w nowych, skrzypiących jedwabiem pończoszkach, pod którymi kryją się czerwone plamy i pryszcze – zdrowe, wiosenne wypryski krwi gorącej¹¹.

W przywołanych słowach czytelnika zaskakuje przede wszystkim odważne przełamanie swoistego tabu, którym w kulturze europejskiej zostały objęte takie fenomeny ludzkiej fizjologii, jak pot i trądzik. Czy pot i „pryszcze” powinny jednak urzekać/ekscytować ludzkie zmysły? Okazuje się, że można uznać je za synonim młodzieńczej siły i witalności. W omawianym ustępie tekstu ogromną rolę odgrywa także ciepło, które utożsamione zostało z energią budzącego się wiosennego życia.

¹¹ Ibidem, ss. 151-152.

Dlatego ciepło emanujące z młodych, kobiecych ciał świadczy o ich zdrowiu i fizycznej tężyznie. Szkicując swój literacki świat, Schulz nie ogranicza się jedynie do utrwalenia tego, co „ogłada” Józef. Czytelnik właściwie czuje ów nęcący zapach wiosny, w którym swobodnie miesza się ludzki pot i kwiaty. Zaskakuje go również ogromne zmysłowe wyczulenie Józefa. W tej artystycznej wizualizacji młodzińców słyszy, a może tylko sobie wyobraża delikatne, uwodzące skrzypienie pończoch, czyli zadziornej, buńczucznej manifestacji kobiecości. Młodzińiec z zachwytem podziwia, jak ujawnia się ona także dzięki rytmicznemu sposobowi chodzenia uroczych, parkowych spacerowiczek.

Okazuje się jednak, że owo „ogłądanie”, podziwianie fizjologicznych reakcji ciał młodych kobiet stanowi tylko wstęp do rzeczywistej kontemplacji fenomenu cielesności. Ten *quasi*-mistyczny akt dokonuje się w Schulzowskim świecie za sprawą Bianki. Pierwszy raz Józef zobaczył ją w cukierni. Zwróciła jego uwagę postawą swojego młodego, jeszcze dziewczęcego ciała, która wyrażała pełną świadomość własnej fizycznej doskonałości i zdecydowanie wyróżniała się na tle otoczenia. Jedząc ciastko, eksponowała swoją zjawiskową urodę bez świadomego zaangażowania, to znaczy w pewnego rodzaju swobodny, animalny sposób. Chłopiec właściwie spostrzegł ją jedynie kątem oka, ale siła tego obrazu była niewiarygodna. Dlatego w swoim krótkotrwałym oglądzie zdołał uchwycić nawet najdrobniejsze szczegóły jej wyszukanej garderoby. Była to jednak tylko chwilowa fascynacja, która nie zdołała się w pełni urzeczywistnić/rozwinąć i pozostała jeszcze w potencji¹². Jej burzliwą aktualizację inicjuje dopiero wzajemna obserwacja w czasie spacerów po parku. Józef odkrywa wówczas egzystencjalną doskonałość Bianki. Dziewczyna wydaje się być pozbawiona jakichkolwiek wewnętrznych sprzeczności. Jej istnienie jawi się jako w pełni utożsamione z własną istotą. Jednakże owo dziewczęce bycie sobą nie wynikało z jakiegoś wyrozumowanego programu, a emanująca świeżość i naturalność nie były efektem skomplikowanych wyborów. Stanowiły natomiast skutek instynktownych i zawsze poprawnych działań. Dlatego jedno spojrzenie Bianki uświadomiło Józefowi jej bezgraniczną mądrość i wymusiło

¹² Ibidem, s. 138.

całkowitą podległość, uległość. Tej cichej ofiary nie zauważył nikt poza Bianką¹³. Czy zdawała sobie jednak sprawę z siły własnej urody? Czy korzystała z niej świadomie i w ten sposób wzmacniała swoją władzę nad Józefem? Chcąc przybliżyć naturę uroku emanującego z tego podlotka, warto zwrócić baczniejszą uwagę na poniższy fragment *Wiosny*:

Gdy chcę ją sobie wyobrazić, mogę przywołać tylko jeden szczegół, nic nie znaczący: jej spierzchniętą skórę na kolanach, jak u chłopca, co jest głęboko wzruszające i prowadzi myśl w dręczące przesmyki sprzeczności, pomiędzy uszczęśliwiające antynomie. Wszystko inne, powyżej i poniżej, jest transcendentne i niewyobrażalne¹⁴.

Z przywołanego cytatu wydaje się wynikać, że istota olśniewającej urody manifestuje się zazwyczaj w delikatny sposób. Prawdziwie zniewalająca siła cielesnego piękna ujawnia się przede wszystkim dzięki jego zadziwiającej łagodności. Z tego właśnie powodu Józef uzależnia się od „oglądania”, wspominania spierzchniętej skóry na kolanach Bianki. Ten sam szczegół urody dziewczyny wydobył również w swoich dociekaniach Artur Sandauer. Oprócz tego krytyk uznał, że jest ona „ledwo muśnięta przecuciem płci”¹⁵ oraz określił mianem: „dziewczyna-podrostek”¹⁶. Okazuje się jednak, że każde przypomnienie owej skórnej faktury staje się dla Józefa pewnego rodzaju *quasi*-mistyczną kontemplacją. Chłopiec zdaje sobie sprawę z tego, że dostępne mu jest/było tylko/aż wzrokowe poznanie/badanie stopnia wysuszenia skóry Bianki. A zatem pełna wiedza na temat doskonałości jej natury znajduje się całkowicie poza jego zasięgiem. Jak dawni mistycy kontempluje jedynie/aż istnienie, ale nie istotę skórniego bytu. *Quasi*-religijny, mistyczny charakter tego aktu pogłębiają sugestie, z których można wywnioskować, że pewne cielesne sfery ponad i poniżej kolan Bianki są ze swej natury całkowicie niedostępne jakimkolwiek formom poznania/doświadczenia. Józef potrafi zatem czerpać niewyraźną wręcz

¹³ Ibidem, s. 153.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ A. Sandauer, *Rzeczywistość zdegradowana (rzecz o Brunonie Schulzu)*, w: B. Schulz, *Proza*, Kraków 1973, s. 21.

¹⁶ Ibidem.

radość z pozostawania w pobliżu owego cielesnego *sacrum*, ale równocześnie wie, że jego „dotknięcie”, „zakosztowanie” pozostaje absolutnie niedostępne. Dane jest mu natomiast nieskrępowane rozkoszowanie się marzeniem o dotknięciu dłoni dziewczyny i jednocześnie dystansowanie się wobec wiedzy, z której wynika, że ten rodzaj doznania jest całkowicie niemożliwy do zmysłowej aktualizacji¹⁷. Dlatego tak skwapliwie korzysta ze swojego jedyne przywileju, czyli z pewnego rodzaju prawa do częstego przyglądania się Biance. To właśnie wówczas odkrywa, że dziewczyna wcale nie jest szczęśliwa. Jej skomplikowaną sytuację egzystencjalną przybliżają następujące słowa:

Całe pokolenia tresury tkwią w jej zdyscyplinowanej krwi. Wzruszające jest to zrezygnowane poddanie pod nakazy taktu świadczące o przeciężonej przekorze, o buntach przełamanych, o cichych szlochach po nocy i gwałtach zadanych jej dumie¹⁸.

Okazało się zatem, że emanujące z niej naturalna witalność i impulsywność zostały zdominowane/stłumione przez społeczny konformizm, konwenans. Jednakże Bianka nie do końca uległa tej socjalizującej dominacji. W jej działaniu pozostał jakiś minimalny ślad owego pierwotnego, ale już prawie unicestwionego, autentycznego bycia. Obserwując owe znaki, Józef zaczyna powoli pojmować, że pomylił się w formułowanych wcześniej diagnozach na temat postępowania Bianki. Sprytnym kamuflażem okazał się sugerowany przez jej zachowanie brak wewnętrznych sprzeczności i pełne utożsamienie się z własną istotą. W rzeczywistości dziewczyna nie wykazywała się należyłą starannością i zaangażowaniem w podporządkowanie się narzuconej formie/roli grzecznego, dobrze wychowanego podlotka. Być może świadomie stosowała jakiś rodzaj biernego oporu. Manifestował się on pewnego rodzaju ostrożnością, swoistym wycofaniem i dystansem wobec przypisanej roli¹⁹. Jednocześnie można odnieść wrażenie, że Bianka w pełni zdaje sobie sprawę z ograniczeń, które spętały jej naturę. Uległa przecież w jakiejś mierze wspomnianej już socjalizującej

¹⁷ B. Schulz, *Wiosna*, s. 166.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, ss. 166-167.

dominacji. Dzięki temu jednak dziewczyna zdobyła ogromną wiedzę o naturze otaczającej rzeczywistości. Nie jest to niestety „wiedza radośna”. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Józef od dawna wyczuwał istnienie owej mądrości. Jednakże dopiero teraz uświadomił sobie jej pesymistyczne zabarwienie. Tego typu konstatację potwierdzają również poniższe stwierdzenia:

Bianka wie wszystko. I nie uśmiecha się nad tą wiedzą, jej wiedza jest poważna i pełna smutku, a usta przymknięte nad nią w linię skończonej piękności – brwi zarysowane z surową akuracją. Nie, z wiedzy swej nie czerpie ona żadnego asumptu do pobłażliwego rozluźnienia, do miękkości i rozwiązłości²⁰.

Czytelnika zaskakuje przede wszystkim zestawienie, skonstruowanie piękna i smutku, które konstytuuje ów literacki obraz. Wydaje się, że ta swoista dziewczęca melancholia wynika z wewnętrznej walki, którą Bianka rozpaczliwie toczy o zachowanie własnej godności. Z jednej strony stara się utrzymać dystans wobec przypisanej jej roli społecznej, czyli nie ulegać konformizmowi, a z drugiej chce te swoje wewnętrzne zmagania ukryć. Dlatego bez przerwy aktualizuje formę dobrze wychowanego podlotka. Czy ta ciągła świadomość konieczności kontrolowania własnego ciała jest tożsama z przypisywanym jej przez Józefa szczególnym rodzajem wiedzy? Chyba jednak nie tylko, ponieważ Bianka przede wszystkim wie, z jakiego powodu powinna to robić. Dzięki wychowaniu zdobyła unikalną umiejętność wykorzystywania siły konwenansu do ujarzmienia naturalnych potencji, które tworzą fenomen ludzkiej cielesności. Oznaką istnienia tej wiedzy jest sformułowana w omawianym fragmencie *Wiosny* sugestia, z której wynika, że za wszelką cenę należy powściągnąć wpisane w ciało tendencje do „rozluźnienia, miękkości, rozwiązłości”. Okazuje się zatem, że w wykreowanym przez Schulza świecie zainicjowany został kolejny etap dyskusji na temat *quasi*-mistycznej kontemplacji, „oglądania” fenomenu żeńskiego ciała. Czy możliwe jest jednak precyzyjniejsze zbadanie/zbliżenie się do tego zjawiska? Okazuje się, że tak, ponieważ pisarz zdecydował się rozbudowywać tę swoją unikalną konstrukcję,

²⁰ Ibidem, s. 167.

która stanowi swoistą literacką symulację świadomości/odczuć/marzeń chłopca ulegającego niezwykle, młodzieńczej fascynacji napotkaną „dziewczyną-podrostkiem”. Czytelnik nie powinien zapominać, że obserwuje tę zadziwiającą chwilę życia, w której dopiero kształtuje się świadomość własnej seksualności Bianki i Józefa. Równocześnie już na samym początku sygnalizowanego procesu okazało się, że dziewczyna została poddana presji społecznej „tresury”. Dzięki temu zdobyła wiedzę o tym, że nie wypada jej cieszyć się/rozkoszować swoją cielesną doskonałością. Oczywiście wie, że wzbudza zainteresowanie chłopaka, ale nie powinna, nie może tego jednoznacznie okazywać. Co ten rodzaj wiedzy oznacza dla Józefa? Jego społeczne usytuowanie jest w naturalny sposób zasadniczo inne. Znajduje się na zdecydowanie bardziej uprzywilejowanej pozycji. Nic mu nie utrudnia swobodnej kontemplacji, „ogłędania” pięknych bywalczyń kawiarni, spacerowiczek oraz fascynacji unikalną, cielesną doskonałością Bianki. Posiada zatem prawo wyboru obiektu, którego czarowi ulega. Manifestacją tego prawa jest możliwość zbliżenia się, bycia obok adorowanego wzrokiem człowieka. Józef potencjalnie może również czerpać radość z wiedzy o gorszej konwenansu, „tresury”, któremu do pewnego stopnia podporządkowała się Bianka. Tego rodzaju świadomość dawałaby mu swoistą przewagę, a nawet władzę nad dziewczyną. Czy Józef wykorzystuje jednak tę możliwość? Odpowiedzi na to pytanie warto poszukać w kolejnym ustępie *Wiosny*:

Siedzi naprzeciw mnie na ławce obok guwernantki, obie czytają. Jej biała sukienka – nigdy nie widziałem jej w innym kolorze – leży jak rozchylony kwiat na ławce. Wysmukłe nogi o śniadej karnacji przełożone są z niewymownym wdziękiem przez siebie. Dotknięcie jej ciała musi być aż bolesne od skupionej świętości kontaktu²¹.

Z przywołanego fragmentu można naturalnie wyczytać, że zauroczony chłopiec chciał, potrafił znaleźć się już bardzo blisko swojej wybranki. Nabożna kontemplacja „jej spierzchłej skóry na kolanach” przestała mu ewidentnie wystarczać. Niestety jest ciągle w swoisty sposób wycofany i dlatego nie ma siły potrzebnej do przekroczenia

²¹ Ibidem, s. 168.

granicy, którą nakreśliło „wytresowane” zachowanie Bianki. Nie jest zdolny do wykorzystania własnej przewagi i z tego powodu całą swoją uwagę skupia ponownie na pełnym najwyższej czci „oglądaniu”. Z owej niemożności przekroczenia reguł konwenansu rodzi się jednak unikalne napięcie, które wzmacnia radość/przyjemność płynącą z tego wzrokowego obcowania z urodą dziewczyny. To właśnie jej nieskazitelność ostatecznie paraliżuje Józefa. Istota Bianki po prostu nie uległa jeszcze pełnej aktualizacji. Dlatego różni się od kobiet, które młodzieniec „oglądał”/podziwiał/podglądał w kawiarni i w parkowych alejach. Przede wszystkim nie doświadczyła jeszcze fizjologicznego napiętnowania, z którym zmagaly się spotkane wcześniej kobiety. Nie poczuła wstydliwych wypieków na twarzy i obce wydają się jej być „plamy mokre pod pachami”, a także nie usiłowała ukryć „czerwonych plam i pryszczy” na ciele. W tym miejscu można zaryzykować stwierdzenie, że owa fizyczna nieskazitelność, doskonałość dziewczyny wynika z jej „muśnięcia przecuciem płci”. To właśnie z tego powodu nie doświadcza jeszcze wszelkich fizjologicznych utrudnień, które są efektem bycia ciałem/w ciele. Także jej relacja z Józefem jest wybitnie przedseksualna. Naturalnie są już w wieku, w którym wyczuwa się istnienie seksualnych potencji, ale w ich przypadku nie uległy one jeszcze jakiegokolwiek formie aktualizacji. Istnieje w nich wprawdzie wyraźne oczekiwanie na ich rozbudzenie, ale nie dorośli jeszcze, żeby cieszyć się tym wymiarem ludzkiego ciała. Ich doświadczenia wskazują jednak, że możliwe jest doznanie głęboko zmysłowej, przejmującej radości o charakterze przedseksualnym. Pozostaje ona niestety pod destrukcyjnym wpływem społecznej opresji, która zmusza człowieka do wstrzemięźliwego samoograniczenia się. Sygnalizowana wielokrotnie „tresura” dziewczyny jest tego znakomitym dowodem. Właśnie w owym poszukiwaniu przedfizycznych doznań można usytuować genezę tej pewnego rodzaju *quasi*-religijnej adoracji, której Józef poddaje ciało dziewczyny. Kontemplacja sukienki-kwiatu okazuje się więc tylko wstępem do skomplikowanej liturgii. Jej fundamentem jest objawienie na temat absolutnej zmysłowej niedostępności ciała Bianki. W swoisty sposób zostają więc uformowane w ostateczny, doktrynalny kształt intuicje, które pojawiły się przy okazji pierwszych spotkań z dziewczyną

i sygnalizowanej fascynacji „spierzchłą skórą na jej kolanach”. A zatem Józef już doskonale wie, że nie może jej dotknąć, ale wydaje się jednak czerpać autentyczną satysfakcję z marzeń o tym akcie. Okazuje się więc, że pewnego rodzaju obietnica tkwiąca w potencjalnym charakterze czynu może stanowić zadowalającą kompensację, która łagodzi brak możliwości bezpośredniego, fizycznego kontaktu z rzeczywistością sakralną – z relikwią. Następnie Józef odkrywa, że osiągnął już pewnego rodzaju sukces, ponieważ jest zdecydowanie bliżej dziewczyny niż w przypadku parkowych spotkań. Prawie czuje ciepło emanujące z jej ciała. Jednocześnie ma również świadomość, że zmysłowa doskonałość, wyjątkowość Bianki jest totalnie obca w otaczającym, materialnym świecie. Stanowi nawet pewnego rodzaju anomalie w tej przesyconej drobnymi niedoskonałościami rzeczywistości. Świat zmysłowy już ze swej natury nie może być tak doskonały. Diametralna odmiennność dziewczyny prowadzi zatem do sytuacji, w której każdy kontakt z nią stanowi niewyobrażalną pokusę i może jednocześnie wywoływać bogobojne drżenie.

Ta przeprowadzona w *Wiośnie* szczegółowa analiza młodzieńczego zafascynowania fizycznością podlotka skłania do postawienia kilku pytań. Czy obecność Bianki nie narusza ontologicznego porządku świata wykreowanego przez Schulza? Warto również zastanowić się, z jakiego powodu dziewczyna (rozumiana jako byt materialny) nie jest w pełni tożsama z innymi bytami materialnymi, czyli z innymi kobietami, które „ogląda” Józef? Dlaczego w owej Schulzowskiej rzeczywistości tak mocno akcentuje się wspomnianą już obcość Bianki? Jak wyjaśnić ów fenomen *quasi*-religijnego uwielbienia fizyczności, cielesności dziewczyny?

Szukając odpowiedzi na wyartykułowane pytania, warto przekor- nie zinterpretować przemyślenia Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831) na temat budowy bazyliki św. Piotra w Rzymie²². Krytykując wydatki poniesione na jej wzniesienie, filozof nie zauważył/nie chciał zauważyć, że stanowi ona efekt ludzkich pragnień zmierzających do przybliżenia, czyli umaterialnienia, ucieleśnienia duchowości. Nale-

²² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 298.

ży więc zaakceptować fakt uznania przez ludzi tej budowli za widomy, zmysłowy znak transcendentnej rzeczywistości. Uwierzyli oni, że w ten sposób mogą obcować z materialnym pośrednikiem, który ułatwi im kontakt z pneumatycznym światem. Z kolei ten sam Hegel w swoich wcześniejszych przemyśleniach szczególną uwagę zwracał na to, że człowiek jest przede wszystkim bytem osadzonym w rzeczywistości zmysłowej i na niej głównie koncentruje swoją uwagę²³. Nie negował naturalnie wartości świata duchowego, ale wskazywał to, co jest instynktownie bliższe człowiekowi. Po prostu ludzie najpierw stykają się z rzeczywistością materialną. Odwołując się do tych wskazanych przez myśliciela inklinacji oraz czerpiąc z tradycji filozoficznej np. Ksenofanesa (ur. ok. 570 r. p.n.e.), można założyć, że ludziom jest po prostu łatwiej antropomorfizować niż spirytualizować świat duchowy i Byt Doskonały. O sile i znaczeniu fizyczności i cielesności w ludzkiej egzystencji pisał również Theodor W. Adorno (1903-1969)²⁴. W swoich rozważaniach sygnalizuje przede wszystkim to, że w życiu człowieka dominujący charakter posiada zmysłowy wymiar bólu i przyjemności. Wspomniane zagadnienie scharakteryzował następująco:

[...] wszelkie szczęście ma na celu spełnienie zmysłowe i dzięki niemu zyskuje swoją obiektywność. Jeśli szczęściu odejmie się każdy taki aspekt, przestaje być szczęściem²⁵.

A zatem dopiero poprzez pryzmat słów Hegla i Adorno można w pełni odczytać sens sakralizacji ciała Bianki. Nie oznacza to oczywiście, że jest ona pośredniczką pomiędzy światem materialnym i duchowym. Umieszczając Biankę w swojej literackiej rzeczywistości, Schulz umożliwił czytelnikowi obserwację procesu ubóstwienia ludzkiej cielesności. Jednocześnie jej obecność w artystycznej wizji autora *Sanatorium pod Klepsydrą* wcale nie narusza porządku ontologicznego wykreowanego w ten sposób świata. Jej doskonałość, subtelność jest

²³ G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 6.

²⁴ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, ss. 283-284.

²⁵ Ibidem, s. 283.

wprawdzie sprzeczna z naturą zmysłowości, ale to przecież Hegel ukazał niewyobrażalną siłę, która tkwi w sakralizującym akcie ludzkiej woli. Jeżeli z jego przewrotnego rozumowania wynika diagnoza obecności w kulturze europejskiej rytuału/aktu, którego istotą jest dokonanie przez ludzi uświęcenia konkretnego, fizycznego miejsca (np. bazyliki św. Piotra w Rzymie), to w określonej sytuacji ten proces może dotyczyć również ludzkiego ciała. Podobne reguły obowiązują w zaprojektowanym przez Schulza literackim świecie. Dlatego Józef ubóstwia w nim człowieka, a w szczególności jego ciało. Dodatkowo w sposób świadomy czerpie radość, przyjemność z bycia obok Bianki, z siedzenia w pobliżu dziewczyny. Siła jego doznań wydaje się dowodzić (tak jak chciał tego Adorno), że szczęście jest tożsame ze zmysłowym doświadczaniem.

Chcąc z kolei wytłumaczyć ów brak fizycznej, cielesnej tożsamości Bianki (bytu materialnego) z innymi kobietami (również bytami materialnymi), wypada stwierdzić, że artystyczna kreacja tej postaci stanowi ponowną manifestację sygnalizowanych już wcześniej gnostyckich inklinacji Schulza²⁶. A zatem uformowanie w literackim świecie tego zaskakującego obrazu zmysłowej, dziewczęcej nieskazitelnosci nie ma charakteru przypadkowego. Uwagę czytelnika zwraca w nim przede wszystkim to, że Józef bardzo zdecydowanie przedkłada bytowanie Bianki ponad istnienie pozostałych kobiet. Jednakże młodzieniec zauroczony jest głównie brakiem materialnych/fizjologicznych ułomności w cielesnej egzystencji dziewczyny. Nie chce natomiast dostrzec, że tego rodzaju istnienie jest całkowicie sprzeczne z naturą fizycznego bytowania. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jej osiągnięcia w ten sposób cielesna doskonałość zmierza w kierunku swoistej dematerializacji. Czy oznacza to, że jego postawa stanowi jednoznaczny przykład gnostyckiej deprecjacji fizjologicznego wymiaru ludzkiego życia, czyli „plam mokrych pod pachami” oraz „czerwonych plam i pryszcz” na ciele? Józef wydaje się postrzegać ludzką fizjologię w sposób, który we wczesnym chrześcijaństwie reprezentował Klemens Aleksandryjski (ok. 150 – ok. 215). Ów myśliciel zainfekowany został

²⁶ Zob. rozdział trzeci w niniejszej książce.

gnostycyzmem i twierdził, że doskonale ciało Jezusa Chrystusa nie może podlegać fizjologicznym ułomnościom²⁷. Jednocześnie wypada pamiętać, że Schulzowskiego młodzieńca fascynuje także ciepło, siła i życiowa energia, która bije z owych napiętnowanych fizjologicznymi niedoskonałościami ciał parkowych spacerowiczek. Ten wykreowany świat wydaje się być zatem nasycony sprzecznościami. Dlatego warto ponownie przywołać cytowane już słowa Witolda Gombrowicza, z których wynika, że artysta nie jest filozofem i nie powinien bać się sprzeczności²⁸. Zdaniem pisarza ma on również prawo do budowania swojej literackiej rzeczywistości z bardzo różnych, a nawet wewnętrznie skonfliktowanych elementów. Podobnie jest w omawianym fragmencie *Wiosny*. Wykorzystując gnostyckie kategorie pojęciowe do opisu Schulzowskiego zmagania z fizycznym światem, czytelnik odkrywa, że dokonana przez Józefa deifikacja nieskazitelnej cielesności Bianki nie oznacza jednak totalnego zdegradowania zmysłowej ponętności ciał kobiet, które „ogładał”/podziwiał/podglądał w parku i kawiarni. Należy równocześnie pamiętać, że ubóstwienie ciała podlotka jest w oczywisty sposób niezgodne z duchowymi/doktrynalnymi podstawami gnostycyzmu. Okazuje się jednak, że wielokrotnie sygnalizowana już obecność w Schulzowskim świecie nieustabilizowanego związku pomiędzy materią i formą²⁹ może również, podobnie jak w przypadku *quasi-roślinnych* przejawów życia, manifestować się poprzez przekształcenie życia Bianki. Jego dotychczasowy bieg zostaje w zaskakujący sposób przeformowany. Spotykając się po krótkiej przerwie z dziewczyną, Józef odkrywa, że w jej zachowaniu zaszły niepokojące, niezrozumiałe, ale ważne zmiany. Ich znaczenie zostaje dodatkowo uwypuklone za sprawą scenerii, w której odbywa się spotkanie młodych ludzi. Nie są to już dostępne dla wszystkich parkowe przestrzenie, ale ezoteryczne zakamarki sypialni. O przekształceniu dotychczasowej formy ich

²⁷ Na ten temat zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (VI, IX), t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 153; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.)*. *Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Poznań 1995, ss. 116-117.

²⁸ Zob. rozdział pierwszy w niniejszej książce.

²⁹ Na ten temat zob. rozdział drugi w niniejszej książce.

wzajemnych relacji świadczy również pozycja, w której znajduje się ciało Bianki. Przede wszystkim nie jest to ściśle dookreślona przez społeczną „tresurę” usztywniona, wyprężona, wyprostowana pozycja stojąca, którą Józef zapamiętał z cukierni. Nie jest to również poddana presji guwernantki pozycja siedząca, którą dziewczyna z dobrego domu powinna przyjąć na parkowej ławce. Jest to natomiast pozycja całkowicie uwolniona od wszelkich ograniczeń socjalizującego nakazu i jednocześnie totalnie dominująca w otaczającej przestrzeni. Jej charakter przybliżają poniższe słowa:

Wielka lampa z różowym abażurem płonie w głowach łóżka. W jej różowym półmroku Bianka spoczywa wśród ogromnych poduszek, niesiona wezbraną pościelą, jak przyływem nocy, pod oknem szeroko otwartym i transpirującym. Bianka czyta wsparta na bladym ramieniu³⁰.

A zatem wreszcie ciało „dziewczyny-podrostka” przewyciężyło/porzuciło wpajaną mu ascetyczną, powściągliwą formę i uległo ekscytującej, ale głęboko skrywanej pokusie osiągnięcia/doświadczenia stanu „miękkości”. Można nawet odnieść wrażenie, że wyzbywając się dotychczasowego ukształtowania, cielesność Bianki dryfuje w kierunku doświadczeń znanych już wujowi Karolowi³¹. Jednoznaczna granica pomiędzy jej fizycznością i różową, pościelową substancją coraz bardziej zaczęła ulegać zatarciu. Jednakże całkowita utrata materialnej i formalnej indywidualności nie wydaje się być celem, do którego miało prowadzić owo pragnienie „rozluźnienia” wychowawczego gorsetu i chęć uwolnienia spętanej nim immanentnej, fizycznej, animalnej „miękkości”. Wczytując się w kolejny fragment zaczerpnięty z *Wiosny*, można lepiej dostrzec rzeczywistą naturę destabilizacji, której uległa dotychczasowa, egzystencjalna forma Bianki:

Oczy Bianki pogłębiają się, policzki jej płoną, uroczy uśmiech rozchyla jej usteczka. Czy chce mi coś zwierzyć? Coś najsekretniejszego? Bianka mówi o zdradzie i twarzyczka jej płonie ekstazą, oczy zwężają się od napływu rozkoszy, gdy, wijąc się jak jaszczurka pod kołdrą, insynuuje mi zdradę

³⁰ B. Schulz, *Wiosna*, s. 198.

³¹ Zob. rozdział drugi w niniejszej książce; B. Schulz, *Pan Karol*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 54-57.

najświętszej misji. Sonduje z uporem moją pobladłą twarz słodkimi oczyma, które wchodzi w zez. – Uczyni to – szepce natarczywie – uczyni to³².

Z przywołanych słów można przede wszystkim wyczytać, że Bianka niespodziewanie i bez większego uzasadnienia zerwała z obyczajowymi ograniczeniami, które narzuciła jej uciążliwa, wychowawcza „tresura”. Materia jej cielesności uwolniła się po prostu od krępującego, społecznego konwenansu. Zdezorientowany Józef konstatuje, że właściwie instynktownie i bez szczególnego wysiłku pozbyła się opresyjnej „gęby” grzecznego, dobrze wychowanego podlotka. Okazuje się więc, że słuszna była prezentowana już wcześniej intuicja, która dotyczyła braku utożsamienia dziewczyny z przypisaną jej w efekcie procesu wychowawczego rolę. Społecznie narzucona/akceptowana forma zachowania nie była w stanie okiełznać jej żywiołowej zmysłowości. Rozformowując kształt uległego podlotka, Bianka zaczęła wreszcie czerpać zmysłową przyjemność z posiadania ciała. Świadczy o tym nie tylko jej wieloznaczny uśmiech. Wydaje się jednak, że jej relacja z Józefem zachowuje ciągle przedseksualny charakter. Można oczywiście sformułować hipotezę, z której wynika, że w Schulzowskiej rzeczywistości nastąpiło jakieś zagadkowe (ontologiczne uzasadnienie zdobyła sobie już przecież idea spowolnienia czasu!) przyspieszenie czasu. Wówczas bohaterami omawianej wizualizacji mogą być ciągle bardzo młodzi, ale już dorośli ludzie. Jednocześnie przeczą temu rozważania Józefa poświęcone urodzie Bianki. Wynika z nich, że chłopiec zaskoczony jest pewnymi jej niedoskonałościami, które widoczne stają się dopiero z bliskiej odległości³³. Jego spostrzeżenia nie dotyczą jednak urody kobiety, ale dziewczynki. Oznacza to, że odwołuje się on do swoich wspomnień dosłownie sprzed kilku dni. W jaki jednak sposób wytłumaczyć pewien rodzaj subtelnej, wyrafinowanej perwersji, która ujawnia się w zachowaniu Bianki? Jest to po prostu wynik śmiałego rozkoszowania się możliwością swobodnego przekroczenia granic narzuconych ciału przez opresyjne wychowanie. Dziewczyna już wie, że nie musi być „taktowna”, układna i ciągle kontrolować naturalną

³² B. Schulz, *Wiosna*, s. 200.

³³ *Ibidem*, s. 198.

ekspresję własnej fizyczności, zmysłowości. Dlatego w nieskrępowany sposób czerpie z tej możliwości przyjemność. Doznania tego zadziwiającego podlotka wzmocnione zostają poprzez w pełni świadomą i manifestacyjnie sformułowaną chęć sprowokowania Józefa. Dziewczyna dostrzega w jego postępowaniu głębokie zauroczenie, które zrodziło się z chłpięcego „ogłądania”/kontemplowania jej dotychczasowego subtelного, delikatnego sposobu eksponowania własnej cielesności i z premedytacją wystawia go na bolesną próbę. Dzięki temu Bianka nie tylko ugruntowuje sygnalizowane już totalne panowanie nad młodzieńcem, ale bierze również swoisty odwet za jego uprzywilejowaną pozycję społeczną. Jej dotychczasowe zniewolenie formą dobrze wychowanego podlotka pozwalało Józefowi na swobodny wybór obiektu *quasi*-religijnej adoracji. Mógł dowolnie kierować się swoimi emocjami i koncentrować uwagę nie tylko na Biance, ale również na parkowych spacerowiczkach. Teraz tę swobodę bezpowrotnie utracił. Dobitnie świadczy o tym fakt, że nieśmiało zajmuje podrzędne, niewygodne miejsce przy jej ogromnym i górującym nad całym pomieszczeniem łożu³⁴. Dziewczyna zawłaszcza więc całą sypialnię i rzeczywistość i ewidentnie deprecjonuje pozycję Józefa. Oczywiście dominacja Bianki nie jest postrzegana przez młodzieńca jako opresyjne doświadczenie i nawet wydaje się go fascynować. „Oglądając”/kontemplując jej wyniosłość i kapryśną zmienność, odkrywa, że swoją ustabilizowaną formę zaczęło tracić również pomieszczenie, w którym przebywali. Istotę tego zaskakującego procesu opisuje następujący ustęp z *Wiosny*:

Podczas gdy tak rozmawiamy, iluzja pokoju rozprzęga się coraz bardziej, jesteśmy właściwie w lesie, kępy paproci zarastają wszystkie kąty [...]. Coraz nowe odcinki lasu przesuwają się i wędrują, [...]. Wtedy staje się jasne, że jesteśmy właściwie od początku w pewnego rodzaju pociągu [...]³⁵.

Po raz kolejny okazuje się więc, że autor *Wiosny* konstruuje swój prywatny świat, czyli swoją własną, intymną gnozę ciągle z tych samych elementów. Nie jest trudno zauważyć, że u podstaw przeformo-

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, ss. 199-200.

wania sypialni w pociąg i teleskopu w samochód³⁶ znajdują się takie same podstawy ontologiczne. Z kolei swoisty wpływ Bianki na brak stabilnego kształtu sypialnianego bytu przypomina duchową stymulację procesu formowania się fenomenu *generatio aequivoca*³⁷.

2. Bycie ciałem i obcowanie z ciałem, czyli o fenomenie aktualizacji zmysłowych pragnień

Czy wolno porównywać ulotną, zmysłową/duchową radość, przyjemność płynącą z „oglądania”/quasi-mistycznego kontemplowania ludzkiego ciała z „dotknięciem”, które jest tak jednoznacznie dosłownym doznaniem? Okazuje się, że w literackiej rzeczywistości wykreowanej przez Schulza dochodzi jednak do takiej intrygującej konfrontacji. Warto nawet zaryzykować stwierdzenie, że w tym świecie wszelki bezpośredni, fizyczny kontakt z ludzką cielesnością jest zdecydowanie mniej ważny od jej „oglądania”. Ciało Bianki jest ubóstwione, ponieważ nigdy nie zostało doświadczone/napiętnowane „dotykem” Józefa. Tego „dotyku” zabrakło również w trakcie relacji Józefa z mieszkankami „sanatoryjnej” rzeczywistości. Jednakże dopiero tutaj młodzieniec doświadczył bardzo mocnej zachęty do jego aktualizacji. Przede wszystkim zaskoczyło go zachowanie jednej z pokojówek pracujących w placówce Doktora Gotarda. Zjawisko zaistniałej interakcji przybliży następujący fragment *Sanatorium pod Klepsydrą*:

Szła przede mną – i pewna magnetyzmu, jaki wywierało granie jej bioder, nie odwracała się wcale. Bawiła się nasilaniem tego magnetyzmu, regulując odległość naszych ciał [...] ³⁸.

A zatem dziewczyna wydaje się czerpać autentyczną przyjemność z tej wieloznacznej, ekscytującej gry, którą prowadzi z Józefem. Również mężczyzna odczuwa rzeczywistą satysfakcję z wrażenia, które

³⁶ Zob. rozdział trzeci w niniejszej książce; B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 261-262.

³⁷ Zob. rozdział drugi w niniejszej książce; B. Schulz, *Traktat o manekinach. Doświadczenie*, w: tenże, *Opowiadania...*, ss. 40-45.

³⁸ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 253.

sprawia swoją obecnością. Pokojówka ma natomiast pełną świadomość władzy wywoływania/kształtowania zmysłowych emocji w ciele Józefa. Doświadcza także praktycznie fizycznej radości, ponieważ wie, że jest cielesnie atrakcyjna. Józef nie poznał tego typu wrażeń w czasie swoich relacji z Bianką. Jego adoracja nigdy nie była tak wyczekiwana i nie spotkała się z tak jednoznaczną odpowiedzią. Jednocześnie wypada pamiętać, że zauroczenie Bianką miało charakter dziecięcej, przedseksualnej fascynacji, a kokieteryjne zachowanie pokojówki zmierza w zasadniczo odmiennym kierunku. Okazuje się również, że to spotkanie z pokojówką jest jedynie pewnego rodzaju zapowiedzią/potencją zmysłowego nasycenia, która nie uległa aktualizacji. Pozostaje tylko radość, która jest efektem precyzyjnie skierowanej zachęty. W przeżyciach Józefa nie ma natomiast już owego *quasi*-religijnego nastroju i nabożnej adoracji cielesnego piękna, którym nasyczone były dziecięce spotkania z Bianką. Spędzając czas w tym zagadkowym, „sanatoryjnym” świecie, Józef odkrywa, że zachęcające zachowanie pokojówki jest właściwie powielane przez pozostałe jego mieszkanki. Odkrywa również, że przyciągają one męską uwagę za sprawą określonego sposobu poruszania się. Emanuje z niego absolutna pewność siebie, która powoduje, że owe kobiety zawsze idą do przodu i „w nieubłaganie prostej linii”³⁹. Józef zrozumiał, że zauroczony został swoistym determinizmem owego ruchu i przestał zauważać naturalne, fizjologiczne mankamenty ich urody. Chcąc jednak wyjaśnić mechanizm wspomnianego zauroczenia, warto wczytać się w kolejny ustęp *Sanatorium pod Klepsydrą*:

Pod sankcją tej wiary ciało pięknieje wyraźniej, a nogi, kształtne istotnie i elastyczne nogi w nieskazitelnym obuwiu, mówią swym chodem, eksplikują skwapliwie płynnym, połyskliwym monologiem stąpania [...]. W kawiarni i w teatrze zakładają nogi wysoko odsłonięte do kolan i milczą nimi wymownie⁴⁰.

Zaiste trudno o bardziej jednoznaczną i demaskatorską diagnozę męskich fascynacji/obsesji. Wynika z niej, że skomplikowany byt ludzki, kobiecy można niezwykle łatwo zredukować do „kształtnych”,

³⁹ Ibidem, s. 265.

⁴⁰ Ibidem, s. 266.

„elastycznych” nóg. Nie należy jednak tej skomplikowanej interakcji utożsamiać tylko z deprecjonującym urzeczowieniem kobiecości. W wykreowanym przez Schulza świecie jest to raczej przejaw nieskrępowanej żeńskiej energii, mocy. Chodząc w ten zmysłowy sposób, kobiety ulegają również pewnego rodzaju autofascynacji własną młodością, fizyczną sprawnością i zaczynają wierzyć, że w pełni panują nad swoim ciałem, a nawet mają wpływ na jego formę, kształt. Dochodzi wówczas do zadziwiającego stłumienia codziennych kompleksów dotyczących cielesnych niedoskonałości. Absorbując uwagę Józefa, mieszkanki owego świata zdobywają nad nim swoistą władzę. Jej istnienie zostało już uwypuklone w czasie spotkania Józefa z „sanatoryjną” pokojówką. Szczęśliwie ten rodzaj władzy nie jest tożsamy z totalną dominacją Bianki, a dodatkowo jeszcze zawiera w sobie bardzo konkretną zachętę do poszukiwania całkiem nowego rodzaju doznań. Ich aktualizację zapowiadało już eksponowanie przez „sanatoryjną” pokojówkę siły własnej, kobiecej fizyczności. Warto w tym miejscu także ponownie podkreślić, że owe zaskakujące czynności „eksplicacyjne” wykonywane są bardzo chętnie, ochoczo i z wyraźną, zmysłową radością. Naturalnie Józef wydaje się ulegać urokom tych cielesnych prezentacji, ale jego aktywność jest wyraźnie ograniczona i pozostaje jedynie w sferze potencjalnej. Zadowala się więc świadomością emanującej kobiecej zachęty i stara się nią cieszyć.

W sposób zasadniczo odmienny doświadcza fenomenu kobiecości Jakub. Przede wszystkim można odnieść wrażenie, że przygotowany przez niego skomplikowany, wielowątkowy, ezoteryczny traktat o manekinach posłużył w ostateczności dość zaskakującemu i raczej prozaicznemu celowi. Został po prostu i zwyczajnie wykorzystany jako środek do oczarowania skromnych szwaczek, które miały pracownię w jego domu. To właśnie one stały się przez kilka wieczorów mimowolnymi adresatkami przemysłów Jakuba. Wygłaszając „heretyckie”⁴¹ tezy traktatu, mężczyzna nie zachwycał się jednak tylko wrażeniem, które wywarł na swoich prowincjonalnych słuchaczach. Przywiązywał uwagę nie tylko do wypowiedzianych z emfazą słów. Coraz więcej

⁴¹ Jest to określenie zaczerpnięte od Schulza. Zob. idem, *Manekiny*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 32.

zainteresowania zaczął poświęcać ich urodzie, którą dowartościowywała młodość. Nie poprzestał jednak tylko na wzrokowej kontemplacji. W całości pełni skorzystał natomiast z tej swoistej zachęty, którą emanowało ciało Pauliny, jednej ze szwaczek. Jego postępowanie różni się więc absolutnie od zachowania Józefa w „sanatoryjnej” rzeczywistości, ponieważ poprzez „dotknięcie” odważnie/brawurowo naruszył granicę, którą wyznacza ciało drugiego człowieka. Dzięki temu starzejący się Jakub dostrzegł, że fizyczny kontakt z ludzką cielesnością może być dla niego ciągle źródłem ekscytującej radości. Nie przeszkadzało mu też wcale, że miał on bardzo ograniczony i w dużej mierze dwuznaczny obyczajowo charakter. Czy to znaczy, że Jakub instrumentalizuje Paulinę? Oczywiście, że tak, ale do tego typu aktu wydaje się zachęcać proponowana przez niego przebudowa ontologicznych podstaw świata. Ich nową naturę przybliżają prawdy, które głosi męczyzna:

Jakże pełna uroku i jak szczęśliwa jest forma bytu, którą panie obrały. Jakże piękna i prosta jest teza, którą dano wam swym życiem ujawnić. [...] Gdybym, odrzucając respekt przed Stwórcą, chciał się zabawić w krytykę stworzenia, wołałbym: – mniej treści, więcej formy! Ach, jak by ulżył światu ten ubytek treści. [...] – wołał mój ojciec, akurat w momencie, gdy dłoń jego wyluskiwała białą łydkę Pauliny z uwięzi pończoszki⁴².

Okazuje się zatem, że jedynym celem egzystencji szwaczek jest bycie zmysłowym i powabnym materialnie bytem. Jakubowa pochwała formy stanowi w rzeczywistości apoteozę fizyczności, cielesności. Jest to jednak materialność uległa i w pełni podatna na wszelkie zabiegi/zakusy Jakuba. Drohobycki „herezjarcha”⁴³ projektuje więc rzeczywistość, która będzie pozbawiona naturalnego oporu materii wobec ludzkich marzeń. Jego przemowa wydaje się być również swoistym hymnem pochwalnym, który uzasadnia i legalizuje dokonane przez niego zmysłowe użycie/nadużycie ciała Pauliny. Żadnego usprawiedliwienia nie stanowi tutaj sygnalizowana już zachęta, która wydaje się wynikać z jej zachowania, ponieważ może być efektem strachu

⁴² Ibidem, ss. 31-32.

⁴³ Jest to określenie Jakuba, które zaczerpnięte zostało od Schulza. Zob. ibidem, s. 32.

przed utratą pracy lub stanowić zwyczajną, dopuszczalną kokieterię. Jak zatem wytłumaczyć perwersyjne działania Jakuba? Przyjmując gnostyckie widzenie rzeczywistości, można śmiało powiedzieć, że jest on „upojony”/„upity” urokami, które wydaje się oferować fizyczność, cielesność człowieka⁴⁴. Ulega nawet totalnie owej pokusie materialności i realizując swoje pożądania, odczuwa autentyczną, fizyczną przyjemność. Jednakże w jego poddaniu się zmysłowemu urokowi dziewczyny nie ma już tego ulotnego, delikatnego czaru, którego doświadczał Józef podczas nabożnej kontemplacji Bianki. Dostępność, dosłowność fizycznego kontaktu wcale nie ułatwiła Jakubowi osiągnięcia stanu *quasi*-religijnego doświadczenia, które było udziałem jego syna. Równocześnie w dotkliwy sposób odczuwa własne zniewolenie przez niemożliwe do pełnej realizacji pragnienie fizycznego zaspokojenia⁴⁵. Dlatego kolejną próbą aktualizacji owych zmysłowych pożądań stają się relacje pomiędzy Jakubem i Adelą. Warto przy tym pamiętać, że zachowanie tej ekscentrycznej gospodyni domowej całkowicie nie pasuje do skonwencjonalizowanych związków, które powinny łączyć ją z pracodawcą. Niechaj ilustracją tego rodzaju tezy będzie zawiła historia, która rozegrała się w czasie kolejnego dnia wygłaszania przez Jakuba słynnego traktatu o manekinach. Zaskakujący przebieg tego wydarzenia przybliżają następujące słowa:

Adela spojrzała na zegarek na bransoletce, po czym porozumiała się spojrzeniem z Poldą. Teraz [...] podniosła brzeg sukni, wystawiła powoli stopę, opiętą w czarny jedwab, i wyprężyła ją, jak pyszczyk węża. [...]. Wypięty pantofelek Adeli drżał lekko i błyszczał, jak języczek węża. Mój ojciec podniósł się powoli ze spuszczonej oczyma, postąpił krok naprzód jak automat i osunął się na kolana⁴⁶.

⁴⁴ Więcej na temat kategorii „upojenia”/„upicia” zob. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” Seria Literacka, 8(28)/2001, ss. 71-86.

⁴⁵ Na temat problemów, które z tego wynikają, zob. rozdział trzeci w niniejszej książce.

⁴⁶ B. Schulz, *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 36-37.

Oczywiście cytowane słowa nieżle wpisują się w rozważania i ustalenia poczynione przez przywoływanych już wcześniej badaczy. Nie jest jednak celem niniejszych dociekań ich referowanie. Warto natomiast zastanowić się nad sposobem wizualizowania masochistycznych relacji, które opisuje przytoczony fragment tekstu. Czy można zatem uznać ten obraz za subtelnie, elegancko deprawujący, a może jest jedynie odstręczający, deprecjonujący? Oczywiście to ewidentne przymuszenie Jakuba do zmysłowej uległości jest całkowicie zgodne z wyobrazeniami o masochistycznym etosie. Wspomniany kanon tego rodzaju zachowań dopuszcza również apologię młodości Adeli i jej dominację nad wiekowym już Jakubem. Jednocześnie dosyć trywialnie prezentuje się owo porównanie jej stopy i pantofelka do odwiecznego kusiciela – węża. To wyobrażenie niestety nie budzi metafizycznej grozy. Wywołuje ją natomiast wizualizacja przemyślnego, perfidnego i jednocześnie urzekającego uwodziciela, którego geniusz artysty utrwalił w słynnej florenckiej kaplicy Brancaccich⁴⁷. A zatem bezpośredni, fizyczny kontakt Jakuba i Adeli traci oczekiwany urok deprawującego rytuału i staje się tylko jedną z wielu usług, którą oferuje zapracowana gospoia. Trudno jest także wyobrazić sobie popularność tego rodzaju wyszukanej perwersji w środowisku kucharek Drohobycza. Okazuje się więc, że masochistyczna degradacja Jakuba wcale nie musi prowadzić do wywyższenia Adeli. Bardzo trudno jest dopatrzeć się w tym katalogu „czynności zastępczych” zachłannej, materialnej demoniczności. Z drugiej jednak strony to właśnie pantofelek Adeli staje się obiektem adoracji kolejnego, zauroczonego mężczyzny. Jest nim Szloma⁴⁸, małomiasteczkowy, drobny przestępca. Jego uwagę zwraca przede wszystkim kusząca i zniewalająca siła, która zawiera się w wyjątkowym kształcie tego nieodzownego elementu damskiej garderoby. Zachowanie mężczyzny epatuje ekstrawertycznym zachwytem, ale towarzyszy mu również

⁴⁷ Chodzi oczywiście o fresk Masolino da Panicale (właśc. Tommaso di Cristoforo Fini, ok. 1383-1440), który przedstawia kuszenie Adama i Ewy. Do wielu interpretacji zachęca przede wszystkim postać węża, którego gadzie ciało zakończone jest ludzką, kobiecą głową. Więcej na ten temat zob. np. S. Farthing, *1001 obrazów, które warto w życiu zobaczyć*, tłum. P. Lewiński, M. Szubert, J. Winiarski, Warszawa 2007, s. 67.

⁴⁸ Zob. B. Schulz, *Genialna epoka*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 132-133.

skrywany, paraliżujący strach przed odwieczną potęgą kobiecości. Owo swoiste napięcie pomiędzy pożądaniem i obawą ujawnia poniższy fragment, który zaczerpnięty został z *Genialnej epoki*:

I podnosząc ze zgrozą smukły pantofelek Adeli, mówił jakby urzeczony połyskliwą, ironiczną wymową tej pustej łuski z laku: – Czy rozumiesz potworny cynizm tego symbolu na nodze kobiety, prowokację jej rozwiązłego stąpania na tych wymyślnych obcasach?⁴⁹

Wczytując się w przytoczony ustęp tekstu Schulza, nie można uwolnić się od pokusy porównywania reakcji Szłomy i Jakuba. Obaj przecież wywyższają/kontemplują jedyny w swoim rodzaju atrybut kobiecości, czyli pantofelek. Jego dotknięcie staje się właściwie synonimem bezpośredniego, kontaktu z ciałem Adeli. Szłoma jest jednak zdecydowanie bardziej niezależny niż Jakub, ponieważ w sposób świadomy chce ulec trawiącemu go pragnieniu i w pełni zdaje sobie sprawę z przyjemności, która z niego wyniknie. Jednocześnie próbuje również zapanować nad wspomnianym już uczuciem przerażenia. Aktualizując swój indywidualny zestaw obuwniczych „czynności zastępczych”, mężczyzna w geście swoistej samoobrony dokonuje pewnego rodzaju stygmatyzacji Adeli. Chodzi naturalnie o sugestię na temat kobiecego, „rozwiązłego stąpania”. A zatem ów perwersyjny sposób zwracania uwagi mężczyzny wynika po prostu z natury cielesności. Fetyszyzując tę zadziwiającą pomoc domową, Szłoma jednocześnie brutalnie deprecjonuje fenomen kobiecej, ludzkiej zmysłowości. Sugeruje nawet pewnego rodzaju kupczenie cielesnością. Jednocześnie jego przeżycia przypominają Jakubowe zachwycenie Pauliną i Adelą. W ostateczności, pomimo dzielących ich różnic, obaj „upijają” się fizycznością swoich wybranek. Jednakże Jakub czyni to instynktownie, a Szłoma wydaje się być swoistym kolekcjonerem nowych doznań. Ich ważnym elementem jest fantazjowanie na temat urzekającego powabu bujnie rozkwitłego ciała kobiety, którego fenomen zostaje dodatkowo podkreślony poprzez kuszący kształt obuwia. Ów przedmiot jawi mu się jako kwintesencja triumfującej, żeńskiej siły. Z drugiej jednak strony jej zniewalająca, sensualna moc zaczyna po gnostycku przeszkadzać

⁴⁹ Ibidem, s. 133.

Szłomie. Możliwość „dotknięcia” pantofelka/ciała Adeli jest naturalnie bardzo pożądaną przyjemnością, ale jednocześnie napiętnowaną poczuciem męskiej uległości, słabości. Oczywiście ten rodzaj urzekającej deprawacji wyraźnie ekscytuje i zachęca mężczyznę, ale jednocześnie umacnia w nim poczucie obcości, które jego zdaniem zawsze emanuje z intymnej relacji z kobietą. Zachowanie Szłomy wydaje się także sugerować, że nie istnieje jakiekolwiek remedium, czyli gnoza, wiedza, która umożliwi pełne poznanie i realne przezwycięzenie tak totalnej inności. Dodatkowym wzmocnieniem tego przeświadczenia jawi się właśnie fenomen ciał Pauliny i Adeli. Ze swojej natury są podatne na piętno „dotyku” i oczywiście możliwość aktualizacji tej potencji pociąga uwiedzionych/zauroczonych mężczyzn. Gwarantując im zmysłową radość, staje się jednocześnie przyczyną cierpienia. Przede wszystkim „dotykem” zraniona zostaje Paulina. Z kolei w przypadku Jakuba źródłem cierpienia jest wieczne poczucie zmysłowego niedosytu. Również Szłoma wydaje się być pokrzywdzony koniecznością adorowania pantoflowego substytutu. Być może dlatego w relacjach Józefa z Bianką nie dochodzi nawet do przyjacielskiego uścisku dłoni. Unikają w ten sposób swoistego fatum Schulzowskiego świata, w którym fizyczna przyjemność doświadczania cielesności zawsze jest spleciona z bólem. Dlatego dodatkowym elementem wymagającym szczególnej uwagi czytelnika jest literacki sposób wizualizowania Adeli. Jego istota manifestuje się przede wszystkim poprzez prezentację jej cielesności, fizjologiczności. Oczywiście nie może ona być tak subtelnie nakreślona jak w przypadku Bianki. Powinna natomiast ekscytować, a nawet „wodzić na pokuszenie”. Tymczasem bardzo trudno jest uznać za zmysłowo uwodzący następujący obraz ciała dziewczyny, który w naturalny sposób wchodzi w pewnego rodzaju dialog z prezentowanymi już wyobrażeniami:

Adela jest jednak bezwładna, całkiem oddana głębokiemu rytmowi snu, który przez nią przepływa. Nie ma sił nawet, by wciągnąć koldrę na obnażone uda, i nie może nic poradzić, że przez ciało jej wędrują pluskwy, szeregi i kolumny pluskiew. Te lekkie i cienkie listki-kadłuby biegają przez nią tak delikatnie, że nie czuje najmniejszego muśnięcia⁵⁰.

⁵⁰ B. Schulz, *Edzio*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 292.

W dalszym ciągu cytowanego fragmentu tekstu następuje szczegółowy wykład na temat biologicznych podstaw zachowania owych ewidentnie odstręczających, zniechęcających owadów. Szczegółowy opis ich spacerów po ciele Adeli w żaden sposób nie służy zwiększeniu jego zmysłowej atrakcyjności. Jednocześnie fizyczność dziewczyny zostaje wystawiona na ich bezwzględną agresję. Bezbronność emanuje ze śpiącej i staje się wręcz szokująca w zestawieniu z metodycznym działaniem owadów. Zaskakuje też podatność Adeli na tę agresję, która prowadzi do jej uwłaczającej stygmatyzacji. To dosłowne oplaskwienie kobiety poniża ją zdecydowanie bardziej niż wydumane insynuacje Szlomy. Dlaczego to właśnie ona doświadcza plagi, która jest całkowicie obca cielesności Bianki? Gdzie znajduje się rzeczywista przyczyna tej totalnej degradacji pomocy domowej aż do poziomu pożywki dla pluskiew? Wydaje się, że ontologiczne fundamenty owej artystycznej rzeczywistości dopuszczają ów akt jako swoistą cenę fetyszyzacji jej ciała oraz używanych przez nią przedmiotów codziennego użytku. Jej zmysłowe wywyższenie zostaje w ten bolesny sposób ukarane. A zatem po raz kolejny ujawnia się gnostycka podejrzliwość wobec wartości bytu fizycznego. Deprecjacji ulega więc wpisane w ludzką naturę pragnienie „upicia” się cielesnością drugiego człowieka, które bardzo często prowadzi do wyolbrzymienia tego rodzaju doznania.

Czy istnieje zatem w Schulzowskiej rzeczywistości możliwość radosnego „zakosztowania”/rozsmakowania się w bytach materialnych, cielesnych? Okazuje się, że zapach jest jednym z istotnych sposobów bezpośredniego, pełnego, zmysłowego doznawania. Nad tym wykreowanym/odkrytym światem unosi się przeogromny bukiet niezwykłych woni. Szczegółne miejsce zajmują w nim zapachowe emanacje bytów przyrodniczych. Oczywiście ten rodzaj poznania/przeżycia fizyczności nie zawsze bywa jednoznacznie przyjemny, ale zawsze jest bardzo konkretnym, przejmującym i przede wszystkim wszechogarniającym doświadczeniem. W ten właśnie wieloznaczny sposób można doświadczać ujawniającą się wśród ogrodowych roślin „śmierdzącą mydłem, grubą kaszę babek”⁵¹. Natomiast „rozpacz smrodliwego zauł-

⁵¹ B. Schulz, *Sierpień*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 7.

ka”⁵² nie zawsze powinna zniechęcać i odstręczać, ponieważ czasami stanowi swoiste preludium do urzekająco zapuszczonego sadu. Okazuje się jednak, że wyjątkowym i prawdziwie niezwykłym źródłem zapachowych wrażeń może być dopiero budząca się do wiosennego życia przyroda. Ten jedyny w swoim rodzaju moment „zakosztowania” zapachu wykreowany/odkryty został w *Wiosnie* następującymi słowami:

Powietrze, zaprawione dopiero co jeszcze zwykłą cierpkością tej pory, stało się nagle słodkie i mdłe, pełne zapachu deszczówki, wilgotnego iłu i pierwszych śnieżyczek zakwitających lunatycznie w białym świetle magicznym⁵³.

W przywołanym opisie uwagę czytelnika zwraca przede wszystkim owo zagadkowe stopniowanie doznań. Początkowo w powietrzu unosi się jedynie swoista zapowiedź, czyli zapach charakterystyczny dla tej pory roku. Dopiero nagły deszcz staje się pewnego rodzaju katalizatorem zapachowej różnorodności, której bogactwo wydaje się odurzać. Dzięki temu doznaniu zmysły Józefa zostają bardzo mocno pobudzone. Podobnie silne wrażenia był już w stanie wywołać tylko „chłodny pachnący fluid”⁵⁴ lipcowej nocy, który manifestował się „w natchnionych wzlotach woni jaśminowej”⁵⁵. Jednocześnie warto w tym miejscu zauważyć, że zetknięcie się z zapachowym, przyrodniczym przesystemem ewidentnie nie męczy ludzkich zmysłów. A zatem w owym wykreowanym przez Schulza świecie powolne wchłanianie woni pochodzących z otaczającej przyrody wydaje się skutecznie konkurować z przyjemnością, która płynie z „oglądania”/kontemplowania cielesności, a nawet z jej potencjalnego i zaktualizowanego „dotknięcia”. Obcowanie z zapachem jest przede wszystkim wolne od jakichkolwiek niedomówień, dwuznaczności, które uniemożliwiają pełne zmysłowe nasycenie/spelnienie. Tego rodzaju doznań nigdy nie utrudnia społeczny i obyczajowy konwenans. Nie dochodzi również do doświadczeń, w których manifestuje się jakaś opresja, czyli społeczna/

⁵² B. Schulz, *Pan*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 51.

⁵³ B. Schulz, *Wiosna*, ss. 138-139.

⁵⁴ B. Schulz, *Noc lipcowa*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 216.

⁵⁵ Ibidem.

obyczajowa dominacja. Obiecują one wprawdzie pewnego rodzaju fizyczną, nawet perwersyjną przyjemność, ale zawsze totalnie zniewalają i deprecjonują ich uczestników.

Poszukując najbardziej jednoznacznego, dosłownego, a nawet manifestacyjnego „zakosztowania” zmysłowej przyjemności, które dostępne jest w prozie Schulza, nie można pominąć zaproponowanych przez pisarza artystycznych wizualizacji jedzenia. Intrygujące jest jednak to, że Józef uczestniczy w nich bardzo rzadko. Już jego pierwsze spotkanie z Bianką odbyło się w cukierni, ale chłopiec nie delektował się tam smakiem spożywanych ciastek⁵⁶. Również z apetycznymi ciastkami związany jest początek odwiedzin Józefa u ojca w sanatorium. Przekraczając próg tego leczniczego zakładu, młodzieniec zaraz udaje się do usytuowanej w tym obiekcie restauracji i z autentycznym zachwytem ogląda różnorodne wypieki, które dostępne są w tamtejszym bufecie. Ochoczo ulega nawet swoistemu zniewoleniu własnymi wyobrażeniami na temat ich smaku. Wydaje się, że już za chwilę podda się emanującej z nich zmysłowej pokusie. Tę pewnego rodzaju nabożną kontemplację przerywa jednak obsługa sanatorium. Zaproszenie na rozmowę z doktorem Gotardem uniemożliwia Józefowi czerpanie radości z jedzenia⁵⁷. „Zakosztować” wyśmienitych pączków będzie mógł dopiero w małej cukierni, która usytuowała się w rynku „sanatoryjnego” miasta. Trudno jest jednak porównywać owo samotne delektowanie się ciastkami z wystawną ucztą, w której uczestniczy jego ojciec. Józef jest ewidentnie zaskoczony przepychem tej biesiady, a jego odczucia przybliżają poniższe sformułowania:

I kogoż spotykam tu na środku sali przed stołem uginającym się od potraw? Ojca. Wszystkie oczy skierowane są na niego, a on błyszcząc brylantową szpilką, niezwykle ożywiony, rozanielony do ekstazy, przechyla się z afektacją na wszystkie strony [...]. Ze sztuczną brawurą, na którą patrzeć nie mogę bez najwyższego niepokoju, zamawia wciąż nowe potrawy, które piętrzą się stosami na stole. Z lubością gromadzi je dookoła siebie, chociaż nie uporał się jeszcze z pierwszym daniem⁵⁸.

⁵⁶ Zob. B. Schulz, *Wiosna*, s. 138.

⁵⁷ Zob. B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, ss. 252-253.

⁵⁸ Ibidem, s. 263.

A zatem w działaniach Jakuba manifestuje się przede wszystkim rzeczywiste zauroczenie możliwościami materialnego użycia/nadużycia. Pragnie „zakosztować”, doświadczyć jak najszerszej gamy różnorodnych smaków. Ograniczając konsumpcję tylko do degustacji, mężczyzna po prostu pragnie zapanować nad naturalnym i fizjologicznie uzasadnionym uczuciem przesyty. Bardzo szybko okazuje się jednak, że nie zaspokaja w ten sposób swojego przeogromnego apetytu na smakowe wrażenia. Z dalszego toku narracji czytelnik dowiaduje się zatem, że owa nieokielznana żądza „zakosztowania”, zasmakowania dostępnych potraw znajduje swoje ujście w swoistej celebracji ich przeżywania. Jakub robi to głośno, dobitnie, nachalnie i przede wszystkim pośpiesznie. Dlatego jego ostentacyjne niechłujstwo tak mocno kontrastuje z jakością serwowanych dań oraz wyszukaną elegancją stroju, którą uwydatnia ozdobna szpilka wpięta w krawat. Czy oznacza to, że „sanatoryjny” sybaryta dąży do wzmocnienia i radykalnego poszerzenia dostępnych mu już smakowych, zmysłowych doznań? Zdecydowanie tak, ponieważ eleganckie, dobrze skrojone ubranie oraz ekskluzywna męska biżuteria jednoznacznie wyróżnia go wśród innych gości restauracji. Jakub jest także urzeczony władzą, którą sprawuje nad usługującym mu kelnerem. Mężczyzna głośno chwali jego profesjonalne umiejętności, a nawet w niedwuznaczny sposób adoruje młodzieńczą urodę. Oczywiście może tak postępować, ponieważ jako wyjątkowy (dużo zamawiający!) gość ma też szczególną pozycję w restauracyjnym otoczeniu⁵⁹.

Wczytując się w owe Schulzowskie wizualizacje „oglądania”, „dotykania”, „zakosztowania” materialnej rzeczywistości, nie można powstrzymać się przed konstatacją na temat emanującej z nich samotności. Jakub nie wchodzi przecież w żadną głębszą relację z otaczającymi go ludźmi i tylko zadowala się wykwintnymi smakołykami. Również Józef jest swoiście doświadczony samotnym rozsmakowywaniem się w przyrodniczych aromatach oraz pewnego rodzaju „wodzeniem” się na pokuszenie ze strony „sanatoryjnych” pokojówek. Od przejmującego osamotnienia nie uwalnia także Jakubowe naznaczenie, zdominowanie Pauliny i uległość wobec Adeli. Nawet przebojowy Szłoma pozostaje w końcu sam na sam tylko z jej pantofelkiem. Jedynie niespieszne,

⁵⁹ Ibidem, ss. 263-264.

wzajemne podglądanie/„oglądanie” się przez Józefa i Biankę sygnalizuje początek narodzin delikatnych, interpersonalnych więzi.

Pragnąc przybliżyć naturę tego wpisanego w porządek Schulzowskiego świata zmagania się z fenomenem zmysłowej przyjemności, warto wreszcie przemyśleć ten oto fragment *Księgi*:

Bo są rzeczy, które się całkiem, do końca, nie mogą zdarzyć. Są za wielkie, ażeby się zmieścić w zdarzeniu, i za wspaniałe. Próbują one tylko się zdarzyć, próbują gruntu rzeczywistości, czy je uniesie. I wnet się cofają, bojąc się utracić swą integralność w ułomności realizacji. A jeśli nadłamały swój kapitał, pogubiły to i owo w tych próbach inkarnacji, to wnet, zazdrosne, odbierają swą własność, odwołują ją z powrotem, reintegrują się i potem w biografii naszej zostają te białe plamy, wonne stygmaty [...] ⁶⁰.

Chcąc uznać cytowany ustęp za wskazówkę, która ułatwi zinterpretowanie przedstawionych marzeń o całkowitym i nieskrępowanym czerpaniu fizycznej przyjemności ze swobodnego „oglądania”, „dotykania „zakosztowania” bytów materialnych, należy potraktować go jako pewnego rodzaju przestrożę przed nadmiernym rozbudzaniem ludzkich pragnień. Pełnia zmysłowego nasycenia jest „za wielka”, „za wspaniała” i po prostu nie „mieści” się w zbyt ciasnym, materialnym świecie. Człowiek może oczywiście doświadczyć jej swoistej zapowiedzi i zacząć już rozsmakowywać się w nadziei pełnej aktualizacji, ale bardzo szybko okazuje się, że jest to tylko obcowanie z potencjalnością. Zdiagnozowany w ten sposób stan rzeczy wynika z samej istoty materii. Manifestuje się ona zawsze poprzez „ułamne realizacje” ludzkich pragnień, pożądań. Ujawniają się one tylko na pewnego rodzaju próbę. Nie należy jednak sądzić, że w owej wykreowanej przez nauczyciela rysunków z Drohobycza rzeczywistości dominuje jedynie gnostycka deprecjacja materii. Nadzieję na zbliżenie się do stanu fizycznego nasycenia niosą właśnie owe „wonne stygmaty”. Stanowią widomy znak/śląd zmysłowej przyjemności, która nie uległa i nigdy nie ulegnie całościowej aktualizacji. Nie oznacza to jednak, że należy podważać jej znaczenie. Przede wszystkim zaistniała już jako swoisty przedsmak, który manifestuje się poprzez „oglądanie”, „dotknięcie”, „zasmakowanie”. Ów przedsmak

⁶⁰ B. Schulz, *Księga*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 119.

może sprawiać autentyczną radość, ponieważ ukonstytuowany został z wielostopniowego i sensualnie różnorodnego przeżywania. Nie zawodzi również nigdy przesyt, ponieważ ze swej istoty tylko zaostroża ludzki apetyt na doznawanie. Sygnalizowane już przeświadczenie o szczególnej wartości wspomnianych „wonnych stygmatów” może również wzmacniać kolejny ustęp zaczerpnięty z *Księgi*:

Zachodzi tu zjawisko reprezentacji i zastępczego bytu. Jakieś zdarzenie, może być co do swej proveniencji i swoich własnych środków małe i ubogie, a jednak, zbliżone do oka, może otwierać w swoim wnętrzu nieskończoną i promienną perspektywę dzięki temu, że wyższy byt usiłuje w nim się wyrazić i gwałtownie w nim błyszczy⁶¹.

Czy ta wykreowana i obecna w Schulzowskim świecie zmysłowa zapowiedź stanowi rzeczywiście „zastępczą” formę pożądanego i pozbawionego hamulców doznawania/poznawania fizycznej przyjemności? Co można zatem odkryć w tej swoistej „reprezentacji” poprzez „zbliżenie do oka”? Okazuje się, że w przywoływanej literackiej rzeczywistości jakość odbieranych doznań zmysłowych wcale nie jest uzależniona od bezpośredniego materialnego kontaktu. Czytelnika powinien zastanowić przede wszystkim omawiany już zadziwiająco duży ładunek opresyjności oraz osamotnienia, które ujawniają się w trakcie „dotykania” i „zasmakowania” fizycznego świata. Dlatego najdoskonalszą, niedościgłą formą „zastępczego bytowania” nieskrępowanej, zmysłowej przyjemności wydaje się być relacja, którą współtworzą Józef i Bianka. Jest ona oczywiście całkowicie niespełniona, ponieważ poznali się za wcześnie. W dostępnym im przedseksualnym świecie pełni zmysłowego przeżycia „nie może się zdarzyć”, albowiem nie „zmieści” się w ich niedojrzałych jeszcze ciałach. Podejmują jednak swoje pierwsze, młodzieńcze próby oswojenia rozwijającej się cielesności i z niebywałą gracją badają naturę wyznaczonej przez nią granicy, która z racji ich wieku uniemożliwia doświadczenie owego „wyższego bytu”, czyli sensualnych wrażeń. Z tego właśnie powodu ich spotkania pełne są tak skupionego, skoncentrowanego oczekiwania.

⁶¹ Ibidem.

Bibliografia

- Adorno T. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu (De generatione et corruptione)*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981.
- Augustyn św., *Wyznania (Confessiones)*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- Bajerowicz M., *Antyświat*, „Nurt” 1(189)/1981.
- Bierdiajew M., *Teozofia i antropozofia w Rosji*, tłum. H. Paprocki, „Gnosis” 4/1992.
- Błoński J., *Świat jako Księga i komentarz*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, Kraków 1994.
- Borzym S., *Przybyszewski jako filozof*, „Pamiętnik Literacki” 1/1968.
- Bułhakow M., *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Kolekcja Gazety Wyborczej.
- Chrzastowski S., *Rudolf Steiner (1861-1925) życie twórcy antropozofii*, „Gnosis” nr 1.
- Dąbkowska-Zydroń J., *Kulturotwórcza rola surrealizmu*, Poznań 1999.
- Dionizyusz Areopagita św., *Dzieła*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932.
- Doktor T., *Materiały do bibliografii prac Rudolfa Steinera w języku polskim*, „Gnosis” nr 1.
- Ewangelia prawdy*, w: *Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. z jęz. koptyjskiego A. Dembska, W. Myszor, Warszawa 1979.
- Farthing S., *1001 obrazów, które warto w życiu zobaczyć*, tłum. P. Lewiński, M. Szubert, J. Winiarski, Warszawa 2007.
- Ficowski J., *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002.
- Fięcko J., *Kraśniński o gnozie. Nota o notatkach poety*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012.

- Fränkl-Lundborg O., *Co to jest antropozofia?*, tłum. B. Kowalewska, „Gnosis” nr 2.
- Gnoza, „Literatura na Świecie” (monograficzny numer) 12(197)/1987.
- Gombrowicz W., *Kosmos*, w: idem, *Dzieła*, t. 5, Kraków 1988.
- Gombrowicz W., *Testament*, Warszawa 1990.
- Gutowski W., *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012.
- Gutowski W., *Miłość śmierci i energia rozkładu. O młodopolskiej wyobraźni nekrofilskiej*, w: idem, *Konstelacja Przybyszewskiego*, Toruń 2008.
- Gutowski W., *Młodopolskie oblicza szatana*, w: idem, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001.
- Gutowski W., *Pokusy nicości i tajemnice Pełni. Młodopolskie obrazy eschatologii*, w: M. Stala, F. Ziejka (red.), *W kręgu Młodej Polski. Prace ofiarowane Marii Podrazie-Kwiatkowskiej*, Kraków 2001.
- Gutowski W., *Tadeusza Micińskiego wiara widząca*, „Gnosis” 9/1996.
- Gutowski W., *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*, Warszawa – Poznań – Toruń 1980.
- Hausnerowa S., *Zagadnienia obecnej doby w oświeceniu nauk teozoficznych*, „Zdrój” 4/1918.
- Hegel G. W. F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Hutin S., *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 12(197)/1987.
- Janicka K., *Surrealizm*, Warszawa 1985.
- Jarzębski J., *Czasoprzestrzeń mitu i marzenia w prozie Brunona Schulza*, w: idem, *Powieść jako autokreacja*, Kraków – Wrocław 1984.
- Jarzębski J., *Schulz*, Wrocław 1999.
- Jarzębski J., *Schulz: spojrzenie w przyszłość*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, Kraków 1994.
- Jarzębski J., *Sen o „złotym wieku”*, „Teksty” 2/1973.
- Jocz A., *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000.
- Jocz A., *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli rozważania o istocie doświadczenia gnostycznego i próbie jego religijnej werbalizacji*, „Zeszyty Filozoficzne” 7/1999, Poznań – Wiedeń.
- Jocz A., *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925) jako gnostyczna wizja ezoterycznej tradycji Zakonu Róży i Krzyża*, „Zeszyty Filozoficzne” 8/2000.

- Jocz A., *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. XX, 2002, *Religia i religijność Europy*, red. Z. Drozdowicz.
- Jocz A., *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Literacka, 3(23)/1996.
- Jocz A., *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*, Lublin 2003.
- Jocz A., *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1(219)/2006.
- Jocz A., *Bruno Schulz, czyli o nieznosnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią*, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj, *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Warszawa 2009.
- Jocz A., *Brunona Schulza poznawanie/kreowanie ezoterycznej rzeczywistości*, w: I. Trzcińska, A. Świerżowska, K. M. Hess (red.), *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, Kraków 2015.
- Jocz A., *Ezoteryka a literatura. Geneza artystycznej fascynacji*, „Przegląd Religioznawczy” 1(255)/2015.
- Jocz A., *Kłęska logosu. Rozważania o racjonalnej bezradności kultury XX wieku wobec fenomenu zła*, w: S. Wysłouch, B. Kaniewska, M. Brzostowicz-Klajn (red.), *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, Poznań 2003.
- Jocz A., *Kosmos czy „chaos”? Gombrowiczowskie próby filozoficznego ogarnięcia świata*, w: J. Mach, A. Zbrzezny (red.), *Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada*, Warszawa 2004.
- Jocz A., *Literacka percepcja doświadczenia hermeneutycznego*, w: K. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz (red.), *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, Poznań 2006.
- Jocz A., *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Poznań 1995.
- Jocz A., *Nowe ruchy religijne jako próba pluralizacji metafizyki*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Poznań 2003.
- Jocz A., *Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, „Przegląd Religioznawczy” 2(252)/2014.
- Jocz A., *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012.

- Jocz A., *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywie dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010.
- Jocz A., *Pomiędzy wiarą a gnozą – próba wprowadzenia do teologii Orygenesesa (od ok. 185 do ok. 254)*, „Zeszyty Filozoficzne” 6/1998.
- Jocz A., *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009.
- Jocz A., *Religijne poszukiwania w literaturze. Dążenie do wsparcia religii poprzez naukę*, „Przegląd Religioznawczy” 4(238)/2010.
- Jocz A., *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie”. Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Literacka, 8(28)/2001.
- Jocz A., *„Sanatorium pod Klepsydrą” Wojciecha Jerzego Hasa, czyli filmowa recepcja filozoficznych poszukiwań Brunona Schulza*, w: K. Taborska, W. Kuska (red.), *Literatura w mediach. Media w literaturze II. Od dzieła do przestrzeni zjawisk*, Gorzów Wielkopolski 2012.
- Jocz A., *Skąd dobro? Czy możliwe jest dobro w świecie permanentnych „wpiętków”?*, w: J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze (red.), *Pod słońcem gnozy*, Poznań 2015.
- Jocz A., *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kalin A., *Księga heretycka – Schulzowski model kultury literackiej*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*, Lublin 2003.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Kołąkowski L., *O Heraklicie*, „Tygodnik Powszechny” nr 7 z 15 lutego 2004 r.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998.
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1964.
- Merton T., *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1988.
- Miklaszewski K., *Cena świadomości (Próba analizy opowiadania Bruno Schulza pt. „Pan”)*, „Ruch Literacki” 6(39)/1966.
- Myszor W., *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1/1971.
- Myszor W., *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*, „Studia Antiquitatis Christianae” 1(2)/1977.

- Myszor W., *Komentarz do Ewangelii prawdy*, w: *Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. z języka koptyjskiego A. Dembska, W. Myszor, Warszawa 1979.
- Myszor W., *Na tropach tajemnej wiedzy*, „Znak” 6(252)/1975.
- Orygenes, *Duch i Ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków – Warszawa 1995.
- Panas W., *Apologia i destrukcja* (Noc wielkiego sezonu Brunona Schulza), w: K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki (red.), *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych*, Warszawa 1979.
- Panas W., *Bruno od Mesjasza. Rzecz o dwóch ekslibrisach oraz jednym obrazie i kilkudziesięciu rysunkach Brunona Schulza*, Lublin 2001.
- Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001.
- Prel C. du, *Spirytyzm*, tłum. M.C.M., Lwów – Złoczów [przed 1909].
- Prokopiuk J., *Cień demona nad Niemcami, cień demona nad światem*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 2/1989.
- Prokopiuk J., *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998.
- Prokopiuk J., *Gnoza i ja – raz jeszcze*, w: idem, *Mel vitae* (Miód życia), Kraków 2010.
- Prokopiuk J., *Labirynty herezji*, Warszawa 1999.
- Prokopiuk J., *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000.
- Próchniak P., „Ptaki zacierają tu ślady...”. *Notatki o jednym opowiadaniu Brunona Schulza*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*, Lublin 2003.
- Przybył E. (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków 2000.
- Przybyszewski S., *Frontispice do De profundis*, Lwów – Warszawa – Bydgoszcz – Poznań – Kraków – Lublin 1929.
- Przybyszewski S., *Krzyk*, Lwów – Kraków – Warszawa – Poznań 1917.
- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.
- Sade D.A.F. de, *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź 1987.
- Sandauer A., *Rzeczywistość zdegradowana* (Rzecz o Brunonie Schulzu), w: B. Schulz, *Proza*, Kraków 1973.
- Sandauer A., *Schulz i Gombrowicz, czyli literatura głębin* (Próba psychoanalizy), „Kultura” 44/1976.
- Sandauer A., *Stanowiska wobec... prozy awangardowej lat międzywojennych* (pierwodruk w „Pionie” 5/1938), w: idem, *Stanowiska wobec...*, Kraków 1963.
- Schulz B., *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, BN, Seria I, nr 264, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989.

- Sienkiewicz B., *Wokół motywu manekina. Bruno Schulz i Debora Vogel*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110. rocznicę urodzin i 60. rocznicę śmierci*, Lublin 2003.
- Sienkiewicz B., Dobkowski M., Jocz A. (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012.
- Speina J., *Bankructwo realności. Proza Brunona Schulza*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. XXIV, z. 1, Warszawa – Poznań 1974.
- Speina J., *Bruno Schulz a nadrealizm*, w: A. Hutnikiewicz, H. Zaworska (red.), *O prozie polskiej XX wieku (materiały konferencji ogólnopolskiej w Toruniu listopad 1968)*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971.
- Stala K., *Przestrzeń metafizyki, przestrzeń języka. Schulzowskie „mateczniki” sensu „Pamiętnik Literacki” 1/1983*.
- Stala M., *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Kraków 1994.
- Steiner R., *Teozofia Różokrzyżowców*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1996.
- Steiner R., *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, tłum. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002.
- Steiner R., *U bram teozofii*, tłum. M. Waśniewski, Gdynia 1997.
- Szestow L., *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Szymański W.P., *Wyznawca Absolutu i Materii – Bruno Schulz*, w: B. Faron (red.), *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego. Sylwetki*, Warszawa 1972.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981.
- Teksty z Nag-Hammadi*, tłum. A. Dembska, W. Myszor, Warszawa 1979.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Witkiewicz S.I., *Twórczość literacka Brunona Schulza*, w: idem, *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, Warszawa 1976.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.
- Wójtowicz H., *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym u św. Augustyna*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986.
- Wróblewska T., *Przed prapremierą „Bazyliissy Teofanu”*, „Dialog” 7(135)/1967.
- Wyskiel W., *Inna twarz Hioba. Problematyka alienacyjna w dziele Brunona Schulza*, Kraków 1980.

Nota bibliograficzna

Wykaz fragmentów książki opublikowanych wcześniej

Fragment rozdziału drugiego został opublikowany jako ustęp w artykule pod tytułem: *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „Przegląd Religioznawczy” 1(219)/2006, ss. 54-56.

Fragmenty rozdziału pierwszego, drugiego i trzeciego zostały opublikowane jako ustępy w artykule pod tytułem: *Brunona Schulza gnostyczna mityzacja metafizyki*, „Człowiek i Społeczeństwo” t. XXXIV, 2012, *Nowe perspektywy filmoznawstwa*, red. M. Adamczak, ss. 261-270.

